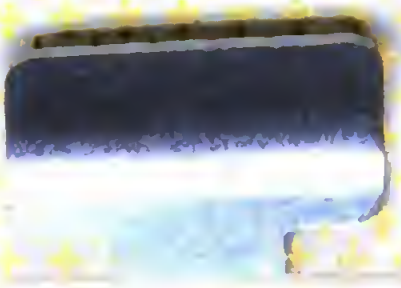
Glauben und Wissen

Richard Adelbert Lipsius

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

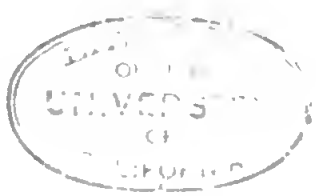
Class



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Glauben und Wiſſen.

Ausgewählte Vorträge und Aufſätze

von

Richard Adelbert Lipſius.

Mit einem Bildnis des Verfaſſers.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

2. Tim. 4, V. 7 u. 8.

Berlin.
C. A. Schwetſchke und Sohn.
1897.

BR85
.L5

GENERAL

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig

Digitized by Google

Der

hochwürdigen theologiſchen Fakultät

zu Jena

gewidmet.

200016

Inhalt.

		Seite
	Vorwort	VII
1.	Glauben und Wiſſen	1
2.	Die letzten Gründe der religiöſen Gewißheit	30
3.	Die Gottesidee	62
4.	Die göttliche Weltregierung	84
5.	Die Bedeutung des Hiſtoriſchen im Chriſtentume	111
6.	Das Zeichen des Kreuzes	143
7.	Chriſtusbilder	161
8.	Pauli Miſſionsverfahren	182
9.	Die Simonſage	197
10.	Ein feſte Burg!	219
11.	Luther und Jena	228
12.	Philipp Melanchthon	248
13.	Schleiermacher und die Romantik	275
14.	Zur Säkularfeier de Wettes	299
15.	Karl von Haſe	314
16.	Die Ritſchlſche Theologie	321
17.	Als die Sterbenden und ſiehe wir leben!	356
18.	Die Kinder der göttlichen Weisheit	368
19.	Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes!	377
20.	Unſer gemeinſamer Glaubensgrund im Kampfe gegen Rom	390
21.	In welcher Form ſollen wir den heidniſchen Kulturvölkern das Evangelium bringen?	414
22.	Die Stellung der Theologie im Geſamt-Organismus der Wiſſenſchaften	437

Vorwort.

Es ſind gerade fünf Jahre darüber hingegangen, ſeitdem wir den Verfaſſer dieſer Vorträge zur letzten Ruheſtatt geleitet haben. Doch iſt hier nicht der Ort, die Gefühle zu ſchildern, die das Herz des Sohnes bewegten, der — damals noch Primaner — in jenen heißen Auguſttagen, als eben die erſten Nachrichten vom Ausbruch der Hamburger Seuche durch die Luft ſchwirrten, von einer kleinen Ferienreiſe plötzlich an die Bahre des Vaters gerufen wurde.

Wie das bei einem Schüler, der ſich über ſeinen künftigen Lebensberuf noch im Unklaren befindet, wohl entſchuldbar iſt, hatte ich mich bis dahin wenig um theologiſche Fragen gekümmert und auch an den Arbeiten des Vaters kaum einen Anteil genommen. Nachmals ſind es gerade die vorliegenden Aufſätze geweſen, die mir, nachdem ich ein Semeſter lang unſicher in der erwählten Wiſſenſchaft umhergetappt war, erſtmalig ein Verſtändnis für die großen Fragen eröffnet haben, deren Löſung ſich die Theologie und insbeſondere die religions-philoſophiſche Forſchung zur Aufgabe gemacht hat.

Wohl iſt mir im weiteren Verlaufe meines Studiums noch von anderen Lehrern manches Wertvolle

zugeflossen, aber den besten Teil meines geistigen Erwerbes danke ich doch dem Vater.

Ist es da nicht erklärlich, daß mir die kurzen Abhandlungen mit ihrem Gedankenreichtum in doch so verständlicher Darstellung, ihrer strengen Wissenschaftlichkeit bei tiefer religiöser Wärme ganz besonders ans Herz gewachsen sind? Und sollte es ein Irrtum sein, wenn ich glaube, dieselben Gedankengänge, die dem jungen, des schweren Rüstzeugs der Forschung, insbesondere der philosophischen Schulsprache, gänzlich ungewohnten Studenten einen sicheren Grundstock zum Bau der eigenen Ueberzeugung gewährten, würden, ihrer Vergessenheit entrissen, im Stande sein noch manchem Christen den gleichen Dienst zu leisten? Giebt es denn in unserer evangelischen Kirche nicht genug gebildeter Männer, die des Christenglaubens nicht mehr froh werden können, weil die immer weiter fortschreitende Wissenschaft die Fundamente ihres Heiligtums tiefer und tiefer zu unterhöhlen scheint? Wäre es für sie nicht von großem Werte, könnten sie, ohne doch genötigt zu sein sich in die schwierigen Erörterungen einer Dogmatik einzuarbeiten, gegenüber einer religionsfeindlichen Pseudophilosophie auf der einen, einer schalen und unklaren Apologetik auf der andern Seite sich Rats erholen bei einem Gelehrten, der die gewaltigen geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts in sich aufgenommen und zu einem selbständigen Neubau verarbeitet hat? Ist doch Lipsius hindurch gegangen durch die Hegelsche Spekulation, wie sie ihm in seinem Lehrer Weiße und später in seinem Freunde Biedermann entgegentrat, ist dann Schleiermachers Schüler geworden, als das

Himmel und Erde umſpannende Syſtem des gewaltigen Schwaben vor ſeinen Augen zerriß wie ein dünnes Spinngewebe, hat ſich in mühſamen und ſchwierigen Unterſuchungen gegen die ſkeptiſchen Konſequenzen der neu-kantiſchen Erkenntnistheorie verteidigt, hat endlich jahrelang im Streit gelegen mit ſeinem alten Freunde Ritſchl, deſſen Verdienſte um die deutſche Theologie er doch immer anerkannte, wie manches bittre Wort hüben und drüben auch gefallen ſein mag.

Weiter hat Lipſius mitten innen geſtanden in dem großen Kampfe zwiſchen der altgläubigen und der freiſinnigen Richtung in der evangeliſchen Kirche.

Ausgegangen von der Vermittelungstheologie iſt er durch Baurs Einfluß in das kritiſche Lager gekommen, hat als Führer der Liberalen die freie Forſchung gegen den holſteiniſchen Biſchof Koopmann verteidigt und dann, nach dem großen Kriege an die thüringiſche Univerſität gerufen, mehr und mehr wieder die poſitiven Seiten ſeiner Theologie herausarbeitend, hat er ſchließlich nach Gründung des evangeliſchen Bundes, in perſönlicher Zuſammenarbeit mit den Brüdern von rechts, den gemeinſamen Glaubensgrund in ergreifender Weiſe hervorgehoben. Ein Zeugnis dieſer Friedensarbeit ſind auch ſeine „Hauptpunkte der chriſtlichen Glaubenslehre“ und die dritte Ausgabe ſeiner Dogmatik; mit ihnen iſt nach Tröltſchs Worten „die Richtung auf eine alle Schulen um den poſitiven Glauben an die Offenbarung und Erlöſung in Chriſto ſcharende Konſenſustheologie zu Ende gebracht“, ohne daß doch der proteſtantiſche Wahrheitsgeiſt irgendwie verleugnet wäre.

Waren so die letzten Jahre seines Lebens nicht der Polemik, sondern der Versöhnung gewidmet, könnte es fast als ein Unrecht erscheinen, wenn man den inzwischen selbst zum ewigen Frieden Eingegangenen durch Veröffentlichung älterer Schriften aufs neue in den Streit des Tages hineinzieht, ihn wiederum preisgiebt der rabies theologorum. Aber dies Bedenken ist nicht begründet. Denn einmal steht das Urteil über Lipsius bei Freunden wie Gegnern fest, und es darf gesagt werden, daß gerade auch auf konservativ-kirchlicher Seite erfreuliche Zeichen vorurteilsloser Würdigung zu Tage getreten sind. Man lese nur den Aufsatz, den Pfarrer Ecke in der kirchlichen Monatsschrift, dem Organe der positiven Union, veröffentlicht hat.*)

Zum anderen aber sind es gerade nicht die Theologen, für die wir dies Büchlein zusammengestellt haben. Nur etwa der Historiker, der eine Geschichte der neuesten Theologie schreiben will, mag sich aus ihm ein Bild verschaffen von dem Entwickelungsgang, den Lipsius in den letzten zwanzig Jahren zurückgelegt hat. Denn auf den folgenden Blättern steht manches, was der rastlos fortarbeitende Mann zu der Zeit, als er die Neuherausgabe seiner Dogmatik in Angriff nahm, nicht mehr als den treffenden Ausdruck seiner Ueberzeugung würde angesehen haben. Dies mindert den Wert dieser Vorträge aber nicht, wenn es gilt, zweifelnden und suchenden Laien das Bewußtsein zurückzugeben, daß Glauben und Wissen sich auch heute noch miteinander vertragen, daß die kritische Theologie

*) Jahrgang XIII, Heft 12.

nicht bei lauter Verneinungen endet, ſondern Raum hat für das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferſtandenen Heiland, daß Freiheit und Frömmigkeit nicht Gegner ſind, ſondern erſt in ihrer Verbindung die rechte chriſtliche Perſönlichkeit zu ſchaffen vermögen. —

Zum Schluſſe ſei es dem Herausgeber erlaubt ſeinem Danke Ausdruck zu geben, ſowohl denjenigen Herren Verlegern, die den Wiederabdruck früher veröffentlichter Vorträge ſo bereitwillig geſtattet haben, als auch der Firma Schwetſchke und Sohn, die meinem Plane ſofort liebenswürdig entgegenkam.

So mögen denn dieſe Blätter hinausziehen, um, ſo hoffe ich, an ihrem Teile mit zu bauen am Reiche Gottes. Auch dazu mögen ſie beitragen, daß unſer deutſch-evangeliſches Volk dem heimgegangenen Verfaſſer*) ein treues Gedenken bewahre. Solche Dankbarkeit verdient er: er hat einen guten Kampf gekämpft.

Jena, am 19. Auguſt 1897.

R. A. Lipſius.

*) Wer ſich näher über Leben und Wirken von Richard Adelbert Lipſius unterrichten will, den verweiſe ich auf die „zwei Gedächtnisreden", die Geh. Hofrat Richter und Prof. D. Nippold am 5. Februar 1893 in der „Roſe" zu Jena gehalten haben. (Erſchienen bei G. Fiſcher in Jena.)

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I.

Glauben und Wiſſen.

Vortrag, gehalten im Berliner Unionsverein.

1871.

Es war um den Anfang der dreißiger Jahre unſeres Jahrhunderts, als hier in der Metropole deutſcher Bildung und Wiſſenſchaft der endgiltige Friedensſchluß zwiſchen Glauben und Wiſſen proklamiert wurde. Die Hegelſche Philoſophie, welche damals auf dem Höhepunkt ihres geiſtigen Einfluſſes ſtand, verhieß die endliche Schlichtung des Streites, in welchem die alten Gegenſätze des Rationalismus und Supranaturalismus in immer erneutem und immer wieder erfolgloſem Ringen ſich abmühten. Das Zeitalter war unwiederbringlich mit dem alten kirchlichen Autoritätsglauben zerfallen; das moderne Bewußtſein forderte immer ungeſtümer ſein Recht, auch im Gebiete der Religion nichts gelten zu laſſen, was ſich nicht vor dem denkenden Geiſte zu bewähren, was ſich nicht in unſerem eignen Innern zu begründen vermöchte. Dieſer Forderung war ſeit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts im unaufhaltſamen Zerſtörungsprozeſſe das ganze kirchliche Dogma zum Opfer gefallen. Der Baum des kirchlichen Chriſtentums, deſſen Zweige einſt die ganze Welt überſchattet hatten, ſtand ſeines Schmuckes beraubt mit kahlen, vom Sturme zerzauſten Aeſten da, das Erdreich, in dem er gewurzelt, war

von heftigen Regengüſſen hinweggeſpült, ſein entblätterter, abgeſtorbener Stamm neigte ſich zum Sturz. Und dennoch war um dieſelbe Zeit, wo der Untergang der alten kirchlichen Weltanſchauung unwiderruflich beſiegelt ſchien, in immer weiteren Kreiſen eine wunderbare Sehnſucht nach dem Glauben der Väter erwacht. Die Zertrümmerung der alten Glaubenswelt hatte eine Oede und Leere in den Gemütern zurückgelaſſen, vor welcher dem Zeitalter zu grauſen begann. Dieſelbe Zeit, welche an den bisherigen Autoritäten irre geworden war, fühlte ſich wieder mit geheimnisvoller Macht zu den Heiligtümern hingezogen, an deren Schwelle die Autorität von Bibel und Kirchenbekenntnis wie ein ſchützender Cherub mit flammendem Schwerte ſtand. So, wie von entgegengeſetzten Gewalten ruhelos herüber und hinübergezogen, lauſchte das Zeitalter mit klopfendem Herzen der neuen Botſchaft von dem endlichen Friedensſchluſſe zwiſchen Glauben und Wiſſen. Das war es ja, worauf die innerſte Sehnſucht der Zeitgenoſſen gerichtet war: ſie wollten gern glauben, aber ſie wußten nicht hinüberzukommen über den gähnenden Abgrund, der ſich zwiſchen dem Geiſte der neuen Welt, deren Kinder ſie waren, und dem Glaubensmute der Väter, dieſem verlorenen Paradieſe, eröffnet hatte. Jetzt bot ein Rieſe den im fruchtloſen Ringen mit ſich ſelbſt ermatteten Söhnen unſeres Jahrhunderts die rettenden Arme dar, und verhieß ihnen, ſie aufs neue hinüberzutragen in des kindlichen Glaubens ſeliges Land, ohne daß ihnen zugemutet wurde, darum auf die Freiheit und Mündigkeit des Geiſtes, den Stolz des modernen Menſchen zu verzichten.

Das war die Zeit, welche David Strauß in der Einleitung ſeiner Glaubenslehre in ſeiner anſchaulichen

Weiſe geſchildert hat. „Dem langen Hader zwiſchen Philoſophie und Religion ſchien durch Verſchwägerung beider Häuſer ein glückliches Ziel geſetzt, und das Hegelſche Syſtem wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu deſſen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen, und die Pardel bei den Böcken liegen ſollten. Weltweisheit, die ſtolze Heidin, unterwarf ſich demütig der Taufe und legte ein chriſtliches Glaubensbekenntnis ab, wogegen der Glaube ſeinerſeits keinen Anſtand nahm, ihr das Zeugnis vollkommener Chriſtlichkeit auszuſtellen und ſie der Gemeinde zu liebreicher Aufnahme angelegentlich zu empfehlen. Heiteren Muts ließ die theologiſche Jugend die Natter des Zweifels ſich um Kopf und Buſen ſpielen, des Beſitzes der Zauberformel gewiß, ſie zu bannen; und ſelbſt in den Kreiſen eifernder Rechtgläubigkeit erblickte man Wendungen und Waffen, die aus den Uebungsplätzen und Rüſtkammern der Philoſophie entlehnt waren“.

Heute, wo ein volles Menſchenalter ſeit jenen goldenen Friedenszeiten verſtrichen iſt, wiſſen wir, daß jene Verſöhnung von Wiſſen und Glauben, wie die Hegelſche Schule ſie proklamierte, ein ſchöner aber ſchnell vorübergeflohener Traum war. Das Zeitalter iſt von den ſpekulativen Illuſionen der dreißiger Jahre gründlich zurückgekommen. Ein paar ſpekulative Formeln, auch wenn ſie mit noch ſo vornehmer Selbſtgewißheit gehandhabt werden, reichen nicht aus, eine geſchichtliche Bewegung, wie die kritiſche Auflöſung der alten Glaubenswelt, zum Stillſtande zu bringen. Was die Verſtandesarbeit zerſtört hat, läßt ſich nicht durch eine vermeintliche Konſtruktion aus

dem reinen Begriff wiederherſtellen. Mit dem erſten Erſcheinen des Lebens Jeſu von Strauß begann die Ernüchterung. Die Schule ſtob nach allen Seiten auseinander. Während die Hegelſche Rechte vergeblich noch eine Zeitlang ſich mühte, die entfeſſelten Geiſter durch ihre kraftlos gewordenen Zauberſprüche zu bannen, zerriß die Linke ein ſpekulatives Truggebilde nach dem anderen, durch welches die moderne Wiſſenſchaft ihren völligen Bruch mit dem kirchlichen Glauben ſich ſelbſt und anderen verborgen hatte. Als das Zerſtörungsgeſchäft beendet war, zeigte ſich der Zwieſpalt des kirchlichen Glaubens und der modernen Weltanſchauung unverhüllter als je zuvor. Die ganze Wunderwelt des Supranaturalismus lag zertrümmert zu Boden, die Heiligtümer des alten Glaubens waren von ihren Poſtamenten herabgeſtürzt, die wunderbare Geſchichte des menſchgewordenen Gottes in einen ſchimmernden Nebel von Mythen und frommen Dichtungen aufgelöſt; die Uebernatürlichkeiten des kirchlichen Dogma, welche die Hegelſche Philoſophie ſoeben noch als die tiefſten Myſterien des Geiſtes wiſſenſchaftlich deduziert hatte, waren einer durchaus natürlichen Anſicht von der durch unverbrüchliche Geſetze geregelten Entwickelung alles Daſeins gewichen. An die Stelle des jenſeitigen perſönlichen Gottes, der von Außen her in den Weltlauf eingreift, trat die in der Welt als Geſetz und Ordnung waltende Vernunft, welche nirgends wirklich iſt, als in dem zeitlich-räumlichen Daſein, welche in der Natur als unbewußte, blind wirkende Kraft, im Menſchengeiſte als Bewußtſein und Wille ſich bethätigt. Nach dem völligen Abbruch des Hauſes erſchien auch das Gerüſt der Hegelſchen Metaphyſik als völlig entbehrlich. Ludwig Feuerbach

vervollständigte seine Kritik des jenseitigen Gottes und der jenseitigen Welt, indem er auch die Jenseitigkeiten der Hegelschen Begriffswelt mit beißendem Spotte übergoß. Diese ganze Metaphysik mit ihrer „Selbstbewegung des absoluten Begriffs“ ihrer „reinen Idee“ und ihrem „Ansichsein“, welche sich durch „Selbstentäußerung“ zum „Anderen ihrer selbst“ bestimmt, ist nach Feuerbach nur ein phantastisches Kauderwelsch, welches im spekulativen Taumel allerhand abstrakten Begriffen eine Art von übersinnlicher Realität, nach Art des platonischen Ideenhimmels, andichtet.

Und immer bestimmter traten aus den Irrgängen der spekulativen Kritik die einfachen Umrisse der materialistischen Weltansicht hervor. Auch das, was die Hegelsche Linke als objektive Vernunft in den Dingen bezeichnet hatte, erschien als eine leere Abstraktion aus dem gesetzmäßigen Verlaufe alles Geschehens. Gesetzmäßig ist aber alles was geschieht ganz einfach darum, weil jede Wirkung ihre Ursache hat, und verwandte Ursachen verwandte Wirkungen hervorbringen. Von Vernunft, Ideen, Zwecken in der Welt, kann außerhalb des menschlichen Geistes nirgends die Rede sein. Der Mensch selbst ists, der seine Gedanken und Zwecke in die Dinge hineinträgt. Und daß der Mensch überhaupt sich nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit Vorstellungen bildet, dies ist durch die Organisation seines Gehirnes bedingt. Das menschliche Geistesleben ist nur die feinste Blüte der materiellen Natur; wie unser Gehirn die feinste und künstlichste Gestaltung des Stoffes, so ist unser Denken die grade dieser Verbindung der stofflichen Atome entsprechende Kraftentfaltung. An sich aber ist die Gedankenproduktion im menschlichen Gehirne ein wesentlich gleichartiger Vorgang, wie der, welcher

als Licht- und Wärmeentfaltung an jeder Elektrisiermaschine beobachtet werden kann.

Auf diesem Standpunkte erscheint jede religiöse Welt- und Lebensansicht als Köhlerglaube gegenüber der Wissenschaft. Noch mehr. Der Gegensatz von Glauben und Wissen ist hier nicht mehr ein Streit zwischen Christentum und Philosophie, sondern zwischen phantastischen Hirngespinsten und exakter auf den Nachweis der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens gerichteter Forschung. Auch die Philosophie ist samt der Theologie ins Reich der Träume verbannt: nachdem sie ihre Pflicht durch Auflösung der theologischen Weltbetrachtung erfüllt hat, ist auch ihr jetzt ihre Stelle angewiesen unter den nunmehr überstandenen Entwickelungskrankheiten des Menschengeschlechtes. Nur die Naturwissenschaft soll heute sich noch rühmen dürfen wirkliche Wissenschaft zu sein. Hat sie auch die psychologischen Erscheinungen des menschlichen Bewußtseins noch nicht vollständig durch physiologische Analyse des Gehirnes und der dem Gehirne eigenen Krafterzeugung erklärt, so zweifelt sie keinen Augenblick, daß ihr künftig auch dieses gelingen werde. Wenn das Gesetz der Verwandlung der Kräfte ebenso durchsichtig für die exakte Wissenschaft sein wird, wie heute schon für die Chemie das Gesetz der Verwandlung der Stoffe, so wird das letzte Problem der Menschheit gelöst sein. Wie nach Strauß derjenige, welcher die religiösen Regungen vollständig aus dem inneren Wesen des Menschengeistes erklärt, die Geschichte der Religion in der Menschheit beschließen wird, so wird derjenige, welcher das Gesetz unserer Gedankenbildung aus der Thätigkeit unseres Gehirnes in seiner Wechselwirkung mit dem gesamten Nervensystem unseres

Leibes und seiner Berührung mit der Außenwelt vollständig ableitet, die Geschichte aller menschlichen Ideale als bloßer Oszillationen unseres Gehirnes beschließen.

Das ist in der Kürze die Summe der materialistischen Lehre. Sie meint mit aller idealen Weltanschicht aufs Gründlichste aufräumen zu können, indem sie die physischen Ursachen aufsucht, welche diese ganze Vorstellungswelt in unserem Gehirne erzeugt haben. Nur eins ist dabei nicht in Anschlag gebracht: die Macht, welche die Ideen, und die religiösen Ideen zumal, von jeher auf die menschlichen Gemüter geübt haben. Die inneren Antriebe und Nötigungen des religiösen Lebens schafft man dadurch noch nicht aus der Welt, daß man sie für Halluzinationen eines kranken Gehirnes erklärt.

Heute, wo alle jene spekulativen Illusionen geschwunden sind, mit denen man einst die Kluft zwischen der übersinnlichen Welt und der Welt der Erscheinungen überflog, ist es eine in weiten Kreisen verbreitete Meinung, daß nur die Rückkehr zu den alten kirchlichen Autoritäten, die unbedingte Unterwerfung unter eine vermeintlich unfehlbar göttliche Lehre, dem materialistischen Unglauben zu steuern vermöge. Der Materialismus, so sagt man uns, ist nur die Kehrseite jenes himmelstürmenden spekulativen Idealismus, welcher alle Realitäten des Glaubens zu abstrakten Begriffen verflüchtigte. Der Materialismus ist die wahre Konsequenz aller Philosophie, welche das autonome Denken zum Ausgangspunkt nimmt. Ein Versuch nach dem anderen, zwischen Glauben und Wissen einen Vertrag zu schließen, wird als unhaltbar, widerspruchsvoll, als eine feige Halbheit, von dem alles begreifen wollenden Wissen vernichtet; die moderne Wissenschaft ist wie ein anderer

Saturn, der seine eigenen Kinder verschlingt. Um diesem Ungetüme zu entfliehen, predigt man die Umkehr der Wissenschaft, die Gefangennahme der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens, die unbedingte, rücksichtslose Wiederaufrichtung der heiligen Satzung, die konsequente Ausscheidung aller, in den Kirchenglauben eingedrungenen modernen Bildungselemente. Es gilt, so hat sich noch neulich hier in Berlin einer der rücksichtslosesten Vertreter des kirchlichen Autoritätsglaubens geäußert: „daß treu und fest weiter geübt werde das große Bußwerk, die Reinigung der deutschen Theologie von der modernen philosophischen Berauschung und Vermischung".

Schärfer und konsequenter als je treten in unserer Zeit die Gegensätze auseinander. Der geistlosen Lehre von der alleinigen Wirklichkeit des sinnenfälligen Daseins tritt eine nicht minder geistlose Lehre von der alleinseligmachenden Wahrheit eines heiligen Buchstabens gegenüber, dem rohen Empirismus der Lupe und des Lötrohrs der nicht minder rohe Empirismus der dogmatischen Formel. Je plumper, massiver, handgreiflicher die kirchliche Rechtgläubigkeit wieder hergerichtet wird, desto festeren Halt scheint sie gegenüber den auflösenden Bestrebungen der Zeit zu gewähren. Und doch besteht zwischen diesen äußersten Gegensätzen eine innere Wahlverwandtschaft. Beide sind eins im Unglauben an die Macht des Geistes in der Geschichte, im geistlosen Glauben an äußere Handgreiflichkeiten, in dem niedrigen banausischen Sinn, dem nur das Sinnenfällige Wirklichkeit hat.

Der Wunderglaube unserer modernen Starkgläubigkeit ist nur eine andere Art von Materialismus: er glaubt nicht an den allmächtigen Gott, wenn nicht

die Naturordnung unter Gottes Zauberhänden in Stücke bricht, er glaubt nicht an die Wunder des Geiſtesleben, wenn er ſie nicht als äußere, ſinnenfällige Vorgänge ſich vormalen kann, er glaubt auch nicht an die Gegenwart Gottes im Menſchen, wenn er dieſe Gegenwart ſich nicht wieder auf ſinnliche Weiſe vorſtellen darf als das Herabſteigen eines göttlichen Weſens vom Himmel auf die Erde, welches, ſo lange es unter den Menſchen wandelt, die Menſchheit anzieht wie ein Kleid.

Vor Zeiten war dieſer Wunderglaube naiv. Er war die erſte Weiſe, in welcher die Gewißheit einer überſinnlichen Welt der mit ſinnlichen Bildern erfüllten Vorſtellung ſich darſtellte. Die geiſtige Welt erſchien gewiſſermaßen als eine zweite Welt hinter der Sinnenwelt, die von allen Seiten her in dieſelbe hereinragt, in ſie hineinwirkt und ohne alle Vermittelung durch natürliche Urſachen, alſo auf magiſche Weiſe, in ihr ſich bethätigt. Geiſtige Vorgänge wurden unter dem Bilde eines räumlichen, ſinnenfälligen Geſchehens, ewige Verhältniſſe und Ordnungen des Geiſtesleben als eine überirdiſch-irdiſche Geſchichte veranſchaulicht, die zwiſchen Himmel und Erde ſpielt. So ſpann die fromme Phantaſie die Geſchichte des Geiſtes zu einem förmlichen Drama aus, der erſte Akt ſpielt im Himmel, der zweite, dritte und vierte Akt auf der Erde, und nur gelegentlich auch in über- oder unterirdiſchen Regionen, im fünften und letzten wird dann die Scheidewand zwiſchen Himmel und Erde niedergeriſſen. Alle Hebel und Triebfedern für das, was auf der Erde geſchieht, liegen nicht in der Verkettung von Urſachen und Wirkungen in Natur und Geſchichte, ſondern in dem Walten himmliſcher Geiſter und über-

menſchlicher Mächte; der irdiſche Geſchichtsverlauf wird zum Marionettentheater, die handelnden Perſonen und wirkſamen Faktoren der Geſchichte zu Puppen, die an unſichtbaren Drähten von außenher gelenkt werden.

So lange dieſe Weltanſchauung ganz allgemein das Bewußtſein beherrſchte, ging auch die wiſſenſchaftliche Forſchung von denſelben Vorausſetzungen aus. Von einem ernſteren Zwieſpalt zwiſchen Glauben und Wiſſen konnte damals noch keine Rede ſein. Was die Neuplatoniker gegenüber dem Chriſtentum als philoſophiſche Weltanſchauung geltend machten, war eben ſo gut wie das kirchliche Dogma eine neue Mythologie. Die Gnoſtiker des kirchlichen Altertums mit ihren grotesken Phantaſien über Weltentſtehung, Weltentwickelung und Weltvollendung, mochten ſich dem Kirchenglauben gegenüber noch ſo laut rühmen, die Wiſſenden zu ſein, ſie ſtanden doch auf demſelben Vorſtellungsboden mit dieſem. Umgekehrt, die alten Kirchenlehrer, welche den Glauben zum Wiſſen zu erheben verhießen, waren in der Schule Platos nicht minder bewandert wie im alten Teſtamente und in den Schriften der Apoſtel. Die Scholaſtiker des Mittelalters, deren höchſter Ruhm war, das kirchliche Dogma theologiſch zu begründen, umſpannten mit ihrer ausgebreiteten Gelehrſamkeit zugleich das ganze Wiſſensgebiet ihrer Zeit. Noch die orthodoxen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts waren mit der damaligen Philoſophie aufs engſte befreundet, und an logiſcher Virtuoſität uns heutigen durchſchnittlich überlegen.

Erſt die moderne Welt hat die Konflikte gebracht. Während ſeit Kopernikus die ganze Welt- und Naturbetrachtung eine andere wurde, blieb die Theologie

bei ihrer, der antiken Weltanſchauung völlig angemeſſenen, ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungsweiſe ſtehen. Während man allmählich auf jedem anderen Wiſſensgebiete den geordneten Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen zur ſelbſtverſtändlichen Vorausſetzung jeder wiſſenſchaftlichen Forſchung nahm, forderte die Theologie für ihr Gebiet eine Ausnahme von der Regel. Während alle Geiſteswiſſenſchaften wetteiferten, die Erſcheinungen des geiſtigen Lebens aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes und ſeiner geſetzmäßigen Thätigkeit zu verſtehen, blieb die Theologie bei dem Anſpruche ſtehen, die chriſtliche Religion als eine exotiſche Blume zu behandeln, die von außen her in den Garten des Menſchen verpflanzt worden ſei. Die Folge dieſes Anſpruchs iſt jene doppelte Buchführung geworden, welche die gegenwärtig herrſchende Theologie charakteriſiert. Während man den Lauf der Begebenheiten auf allen anderen Gebieten der Geſchichte mit ſcharfem Weltverſtande im Zuſammenhange ſeiner natürlichen Urſachen und Wirkungen betrachtet, ſoll allein die Entſtehungsgeſchichte der chriſtlichen Religion noch immer unter den Geſichtspunkt der antiken Weltanſchauung geſtellt werden. Die rein geſchichtliche Auffaſſung, die man für die außerchriſtlichen Religionen völlig berechtigt findet, ſoll allein dem Chriſtentume gegenüber im Unrechte ſein. Die Grundſätze der geſchichtlichen Forſchung und Kritik, welche man allen anderen litterariſchen Erzeugniſſen gegenüber ſelbſt in Anwendung bringt, ſie ſollen den bibliſchen Urkunden gegenüber verſtummen. Die pſychologiſche Analyſe, welcher man alle anderen Erſcheinungen des Geiſteslebens unterwirft, ſie ſoll plötzlich ein Frevel heißen, wenn von der Vorſtellungswelt der Propheten und

Apoſtel die Rede iſt. Hier ſoll vielmehr das ſonſt überall aus dem modernen Bewußtſein entſchwundene Wunder, das unvermittelte Eingreifen außerweltlicher Urſachen in den Weltlauf, nach wie vor ſeine Stätte finden. Hier ſollen Thatſachen und Vorgänge möglich ſein, denen man ſelbſt, ſobald ſie auf anderen Gebieten berichtet werden, den Glauben verſagt. Hier ſollen Autoritäten ſtatt Gründen entſcheiden, Autoritäten von unbedingter Unfehlbarkeit, an welche keine Kritik ohne ſchwere Verſündigung ſich heranwagen dürfe. Auf Grund dieſer Vorausſetzung ſpinnt ſich jene Theologie, die heute bei der jungen Generation am höchſten in Gunſt ſteht, immer tiefer ein in eine durchaus phantaſtiſche Welt, von welcher keine Brücke zu den Ideen, welche draußen im wirklichen Leben die Geiſter bewegen, hinüberführt.

Und doch kann man mit dem beſten Willen den modernen Menſchen nicht ausziehen. Unter der Hand werden immer neue Ausgleiche zwiſchen dem kirchlichen Autoritätsglauben und der modernen Bildung verſucht. Die einen geben die Kirchenlehre der wiſſenſchaftlichen Prüfung preis, wenn man nur die Bibellehre nicht antaſten will. Die anderen unterſcheiden zwiſchen weſentlichen und unweſentlichen Lehren, und geben dieſe frei, während ſie deſto ſtrenger an jene binden. Wieder andere geſtatten ſelbſt der Bibel gegenüber eine geſchichtliche Kritik, nur ſoll ſie vor gewiſſen übernatürlichen Thatſachen ehrerbietig Halt machen. Und abermals andere achten zwar ſolche Konzeſſionen an den modernen Unglauben für Sünde, wiſſen aber keinen anderen Rat, als der modernen Kritik durch eine Schriftbetrachtung aus dem Wege zu gehen, die allen geſunden Auslegungsgrundſätzen ſpottend, nichts

als des Auslegers eigene Träume und Phantasien zu Tage fördert. Wie eifrig man sich auch müht, die Roſtflecken moderner Ideen von dem prieſterlichen Gewande hinwegzuwiſchen, immer neue Flecken kommen bald an dieſer bald an jener Stelle zum Vorſcheine. Von dem Geiſte heutiger Wiſſenſchaft wird jeder, der kein geiſtloſer Nachbeter ſein will, berührt, und ob er ſeine Bruſt mit dreifachem Erze umpanzert hätte.

Aber woher jene auf den erſten Blick ſo befremdliche Erſcheinung, daß gerade nur die Theologie von der Entwickelung der modernen Kultur ſich iſoliert? Woher die gerade hier ſo hartnäckig auftretende Weigerung, Ergebniſſe der Geſchichtsforſchung anzuerkennen, ſobald ſie die menſchliche Entſtehung der heiligen Schriften, den Einfluß von Zeitvorſtellungen auf die Gedankenwelt der bibliſchen Schriftſteller, die geſchichtliche Bildung und Umbildung des kirchlichen Lehrbegriffes im geſetzlichen Zuſammenhange von Urſachen und Wirkungen erklären will? Dieſer Widerſtand iſt ſelbſt eine geſchichtliche Thatſache, welche gewürdigt ſein will. Vorſchnelles Aburteilen hilft hier zu nichts. Wenn man ſich ſchmeichelt, die wunderbare Zähigkeit religiöſer Vorſtellungen dadurch erklärt zu haben, daß man auf die Macht des Vorurteils, oder auf den Egoismus der Menſchen verweiſt, ſo hat man nur die Oberfläche der Erſcheinungen geſtreift. Wäre der kirchliche Autoritätsglaube in ſeinem innerſten Kerne ein Phantaſiegebilde ähnlicher Art, wie der Glaube an klopfende Geiſter und tanzende Tiſche, er wäre längſt an einem Lächeln der gebildeten Menſchheit geſtorben. Und wären es gar nur die niederſten Regungen der Seele, denen er ſeine Entſtehung verdankte, er würde nicht ſo häufig im Bunde ſtehen

mit den höchsten Idealen, deren ein Menschenherz fähig ist.

Der letzte Grund für die Beharrlichkeit der supranaturalistischen Vorstellung ist tiefer zu suchen. Jene Auffassung des Weltverlaufs als eines an unsichtbaren Fäden von außen her geleiteten Drama ist nur der populäre, sinnlich anschauliche Ausdruck dafür, daß in der Religion ein Band geknüpft sei zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Im religiösen Glauben ergreift der Mensch die lediglich wirksame Gegenwart eines Unendlichen und Ewigen, das über die räumliche und zeitliche Verknüpfung endlicher Ursachen und Wirkungen hinausliegt. Er ist der Realität dieses Unendlichen und Ewigen als eines Faktors seines eigenen Selbstbewußtseins gewiß. Er sucht durch eine innere Nötigung seines Geistes getrieben, die wirksame Gegenwart dieses Unendlichen und Ewigen auch in der ihn umgebenden Welt. Er führt die Welt der Erscheinungen nach ihrem Dasein, ihrem Verlauf, ihrem Ziel und Zweck auf jenes Unendliche und Ewige als auf ihren letzten überweltlichen Grund zurück. Diesen Grund nennt er Gott und muß ihn als geistig setzen, weil er ihn nur als lebendig wirksame Kraft, als schöpferische, ordnende, zwecksetzende Intelligenz, sich veranschaulichen kann. Und ganz vornehmlich sind es die Phänomene des religiösen Lebens selbst, die Aussagen des frommen Bewußtseins, die Zustände des frommen Gemütslebens, die bald niederdrückenden bald erhebenden Thatsachen der religiösen Erfahrung, in denen der Glaube der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes bewußt wird. Sie sind das Gebiet, wo der unendliche und endliche Geist sich unmittelbar im menschlichen Geistesleben berühren, wo

das menſchliche Selbſtbewußtſein unmittelbar auf das Bewußtſein um den gegenwärtigen Gott, und das Gottesbewußtſein unmittelbar auf das Selbſtbewußtſein des Frommen bezogen iſt. Alles was die Frömmigkeit lebendig erregt, erregt zugleich das Bewußtſein um die göttliche Gegenwart, um ein Handeln Gottes auf uns. Und je ſtätiger das Gottesbewußtſein alle Lebensmomente begleitet, deſto ſchneller eilt der Glaube über alle Mittelurſachen hinweg um des letzten, göttlichen Grundes, in welchem unſer und aller Welt Leben beſchloſſen liegt, immer aufs neue in der innern Anſchauung und im unmittelbaren Gefühle gewiß zu werden.

Mit dem allen iſt noch gar nichts weiter geſagt, was nicht dem religiöſen Glauben überhaupt weſentlich wäre. Dieſe Vorſtellungen ſind die notwendige pſychologiſche Form, in welcher er überall, ſobald er ſich regt, uns zum Bewußtſein kommt. Ihre pſychologiſche Grundlage iſt die allem religiöſen Glauben weſentliche Doppelbewegung, die Erhebung über die Welt zu ihrem unendlichen Grunde, und das Innewerden des unendlichen Grundes in ſeiner lebendig wirkſamen Gegenwart in der Welt. Man mag dieſe Doppelbewegung nun für Wahrheit oder für Täuſchung halten, auf jeden Fall hat man hiermit die Grundphänomene alles religiöſen Lebens und damit zugleich das innere Weſen des Glaubens in allen ſeinen Formen beſchrieben. Indem nun aber der Menſch das über die Welt der Erſcheinungen hinausliegende Göttliche ſich doch wieder nach Analogie dieſes räumlichen und zeitlichen Daſeins veranſchaulicht, kommt er zu der Vorſtellung eines außerweltlichen Einzelweſens, daß von außen her den Weltlauf leitet.

Indem er andererſeits ſich die wirkſame Gegenwart Gottes in der Welt veranſchaulichen will, kommt er zu der Vorſtellung eines wunderbaren Eingreifens Gottes von außen her, einer wunderbaren Einwirkung Gottes auf die Natur und den Menſchengeiſt nach Art einer beſonderen einzelnen Urſache. So iſt der Supranaturalismus die naive Form für den religiöſen Glauben überhaupt. Die moderne Wiſſenſchaft, welche innerhalb des Bereiches der erſcheinenden Welt überall einen ſtrengen Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen fordert, ſieht ſich genötigt, dieſer ſupranaturaliſtiſchen Anſchauung entgegenzutreten. Der naive Glaube fühlt ſich durch dieſe Kritik in ſeinem innerſten Lebenspunkte bedroht; die Beſtreitung der Vorſtellungsform, in welcher er der Erhabenheit Gottes über die Welt, und wieder der lebendigen Gegenwart Gottes gewiß iſt, dünkt ihm unmittelbar zugleich eine Vernichtung des Gottesbewußtſeins, eine Leugnung deſſen, was ihm eine unumſtößliche Thatſache innerer Erfahrung iſt. So ſetzt er ſich krampfhaft gegen alle Angriffe zur Wehre. Auch ſonſt pflegt es oft zu geſchehen, daß die beſtimmte, anſchauliche Form, in welcher eine Thatſache des Geiſteslebens uns zum Bewußtſein gekommen iſt, mit dieſem ihrem Inhalte unmittelbar zu einem untrennbaren Ganzen verſchmilzt. Wir fürchten dann, mit der Form, in welcher allein uns der Inhalt gewiß iſt, auch dieſen Inhalt ſelbſt zu verlieren.

So iſt es in der That das religiöſe Intereſſe ſelbſt, welches auch heute ſo häufig in die ſupranaturaliſtiſche Vorſtellungsform ſich hineinlegt. Wenn von einem außerweltlichen Gott, von übernatürlichen Belehrungen, von übernatürlichen Wirkungen dieſes

Gottes, ja von einem unmittelbar persönlichen Eintreten dieses Gottes in die Menschengeschichte nicht mehr die Rede sein soll, so fürchtet man, das religiöse Verhältnis selbst zu einer leeren Fata Morgana verflüchtigt zu sehen. Dieses Grauen vor der leeren Negation, dieses Erschrecken vor der Leugnung einer höheren, über die Sinnenwelt hinausliegenden Realität, das ists, was als letztes Motiv auch den sinnlichsten und rohesten Anschauungen von Gott und göttlichen Dingen zu Grunde liegt. Man richtet lieber eine noch so phantastische Vorstellung von der Offenbarung Gottes sich her, man sucht nach handgreiflichen Beweisen für das göttliche Dasein, nach einer übernatürlichen Lehre, die er unmittelbar selbst, ohne jede psychologische Vermittelung seinen Auserwählten gegeben habe, nach übernatürlichen Wirkungen, die er selbst über die Naturordnung hinaus, ja im Widerspruche mit ihr, in Natur und Geschichte hervorgebracht habe. So wird der religiöse Glaube zum Wunderglauben, zu einem theoretischen Fürwahrhalten übernatürlicher Geschichten und übervernünftiger Wahrheiten, zum Glauben an eine unfehlbare, unumstößlich feste göttliche Autorität, als deren gottverordnete Hüterin die Kirche sich darstellt.

Die Zeiten sind unwiederbringlich vorüber, in welchen man hoffen durfte, diese kirchliche Vorstellungswelt wissenschaftlich neu begründen und dadurch den Konflikt zwischen Glauben und Wissen beschwören zu können. Die neue Metaphysik der Hegelschen Schule hat dies ebensowenig vermocht wie die alte. Die Philosophie hat es aufgegeben, ein leeres Begriffsspiel zu treiben und an einer neuen Scholastik sich abzumühen, die doch nur den eiteln Schein eines

Wiſſens erzeugt. Statt auf dem Wolkenwagen abſtrakter Kategorien die erfahrungsmäßige Welt zu überfliegen, hat man den mühſameren, aber dankbareren Weg eingeſchlagen, die thatſächlichen Vorgänge des Geiſteslebens in ihrem geſetzmäßigen Verlauf zu verfolgen. Das wunderliche Gebräu aus Hegelſchen Formeln und phantaſtiſchen Einfällen, mit denen eine ſogenannte kirchliche Spekulation die Myſterien der alten Dogmatik als höchſte Vernunft zu erweiſen verſuchte, hat in der außertheologiſchen Wiſſenſchaft immer nur ein verwundertes Kopfſchütteln erregt, und kommt nachgerade auch in den kirchlich treueſten Kreiſen um allen Kredit. Nicht beſſer wird es dem rabiniſchen Scharfſinn ergehen, mit welchem eine zur Zeit noch blühende Theologenſchule die abenteuerlichſten Phantaſieen über himmliſche Vorgänge, über Kataſtrophen in der Geiſterwelt und über die künftige Vollendung aller Dinge aus der Bibel herausliest, und ihre Träumereien als Ergebniſſe ſtrengſter Wiſſenſchaft anpreiſt.

Eine Theologie, die nicht feſt und entſchloſſen auf den Boden der wirklichen Erfahrung ſich ſtellt, und die Phänomene der Religion aus dem Weſen des menſchlichen Geiſteslebens ſelbſt zu verſtehen ſucht, arbeitet doch nur fürs Feuer. Die Illuſionen reißen nicht ab, ſo lange man meint, durch dogmatiſche oder ſpekulative Konſtruktionen die Grenzen überſpringen zu können, welche nun einmal unſerer Erkenntnis gezogen ſind.

Der Wiſſenſchaft können alle religiöſen Vorſtellungen ohne Ausnahme, von dem roheſten Aberglauben wilder Naturvölker bis hinauf zu den künſtlichſten Syſtemen der modernen Dogmatik, nur als ein Gegenſtand hiſtoriſcher und pſychologiſcher Forſchung

gelten. Sie verzichtet darauf, irgend ein theologiſches Syſtem als unfehlbare Wahrheit zu erweiſen. Sie unterſucht aber alle auf die Bedingungen ihrer Entſtehung. Sie ſucht das allgemeine Geſetz des geiſtigen Lebens in ihnen auf, welches in den mannigfaltigſten Modifikationen wiederkehrt. Sie ermittelt das geiſtige Grundverhältnis, welchem die religiöſen Ausſagen ihren Urſprung verdanken, und ſucht die Entwickelungsſtufen des religiöſen Bewußtſeins im Zuſammenhange mit der geiſtigen Geſamtentwickelung der Menſchheit zu begreifen. Sie erforſcht weiter die Geſetze des religiöſen Erkennens im Zuſammenhange mit den Geſetzen für alles Erkennen überhaupt. Sie führt die religiöſen Vorſtellungen auf innere Anſchauungen und Gefühle zurück. auf Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins in ſeiner unmittelbaren Einheit mit dem Gottesbewußtſein. Sie beſchreibt den Verlauf innerer Erfahrungen und Thatſachen des Geiſteslebens, welche in der Wechſelbeziehung unſeres Gottesbewußtſeins mit unſerem Selbſtbewußtſein und mit unſerem Bewußtſein um die äußere Welt ſich vollziehen.

Eine tiefere Unterſuchung der Geſetze alles religiöſen Erkennens zeigt, daß religiöſe Ausſagen niemals unmittelbar das Weſen Gottes und der überſinnlichen Welt als ſolcher betreffen. Sie ſind Ausſagen von der Wechſelbeziehung, in welcher der menſchliche Geiſt zum göttlichen Geiſte ſich weiß. Sie ſagen nur aus, was Gott *für uns*, nicht was er an ſich iſt. Sie beſchreiben, wie Gott für den Glauben ſich im menſchlichen Geiſtesleben offenbart, wie er *in ihm* ſich wirkſam erweiſt, in welchem Verhältniſſe er *zu ihm* ſteht.

Alle unſere religiöſen Ausſagen ſind ihrer Natur nach nicht mehr, als Beſchreibungen eines beſtimmten

Momentes unſeres Gottesbewußtſeins in ſeinem Verhältniſſe zu unſerem Bewußtſein um uns ſelbſt und um unſere Welt. Sie ſind einerſeits innere Anſchauungen von der Wirkſamkeit Gottes in uns und in der Welt, die wir nach dem Vorbilde des ſonſtigen, unſerer Erfahrung zugänglichen Geſchehens in beſtimmte Vorſtellungen kleiden: ſie ſind andererſeits Beſchreibungen frommer Gemütszuſtände, die als Thatſachen unſeres Selbſtbewußtſeins in der Wechſelbeziehung der verſchiedenen Faktoren unſeres Glaubenslebens entſtehen. Beide aber, die inneren Anſchauungen und die religiöſen Gefühle ſind in jedem urſprünglichen religiöſen Akt unzertrennlich verbunden, wenn die ſpätere Reflexion ſie auch nur in ihrem Auseinanderfliehen ergreift. Auch bei der Wahrnehmung eines ſinnlichen Gegenſtandes iſt der Akt der Wahrnehmung und das wahrgenommene Bild unmittelbar für uns eins. Um das Bild eines Gegenſtandes in meiner Seele zu erzeugen, wirkt der wahrgenommene Gegenſtand und der wahrnehmende Sinn in einem unzertrennlichen Momente zuſammen: und beide in ihrer Wechſelbeziehung erzeugen in uns ein Wahrnehmungsbild und einen Empfindungseindruck in der Seele zugleich. Daß ich Farben ſehe und Töne höre, hängt nicht bloß ab von den Lichtſtrahlen die meine Augen, von den Schallwellen, welche mein Ohr berühren, ſondern zugleich von der Organiſation meines Auges und Ohres. Ganz ebenſo iſt es auch in der Religion. Nur habe ich es hier nicht mit einem Gegenſtande der ſinnlichen Wahrnehmung, ſondern inmitten meiner Wechſelwirkung mit der äußern Welt zugleich mit einem über alles endliche Daſein hinausliegenden, aber in demſelben ſich bethätigenden Faktor

zu thun, deſſen Natur und Subſtanz mir ewig verborgen bleibt, deſſen Wirkung in mir ich aber mit derſelben unmittelbaren Gewißheit erfahre, mit welcher ich der Einwirkung eines äußeren ſinnenfälligen Dinges bewußt werde. Das Bild welches ich mir unwillkürlich von dem Gegenſtande der inneren Anſchauung entwerfe, trägt die ganze Beſtimmtheit meines Gemütslebens an ſich, die ganze individuelle Wärme und Lebendigkeit des beſonderen Momentes, in welchem der religiöſe Akt in meiner Seele geboren wurde. Als Ausdruck deſſen was ich ſelbſt in dem religiöſen Akte erfahre, iſt dieſes Bild vollkommen angemeſſen und wahr. Wenn ich aber die thatſächliche Beſtimmtheit meines Selbſtbewußtſeins in dem religiöſen Akte hinwegnehme, und das religiöſe Anſchauungsbild für ſich allein zu betrachten verſuche, ſo behalte ich nichts übrig als einen unangemeſſenen Ausdruck für einen überſinnlichen Gegenſtand meiner frommen Erfahrung. Das überſinnliche tritt aber niemals rein für ſich in meine Erfahrung ein; ich kann es von meinem Selbſtbewußtſein nicht loslöſen und vor mich hinſtellen als einen äußeren Gegenſtand, ohne es durch Bilder zu vergröbern, welche der äußeren Sinneswahrnehmung entlehnt ſind. Und wenn ich nachträglich dieſe ſinnlichen Vorſtellungen vergeiſtigen will, ſo verflüchtige ich ſie zu abſtrakten Begriffen, die doch im Grunde nichts anderes ſind, als abgeblaßte und verallgemeinerte Anſchauungsbilder.

Die naive Vorſtellung nimmt jene Bilder für vollkommen angemeſſene Darſtellungen aus der überſinnlichen Welt. Sie erfreut ſich an dem ſchimmernden Schein einer zweiten Welt außer und hinter der Welt unſerer Erfahrung, und meint einen Einblick in ein

überirdiſches Geiſterreich zu gewinnen, ohne zu ahnen, daß ſie doch nur das erfahrungsmäßige Weltbild phantaſtiſch verdoppelt hat. Darnach kommt die dogmatiſche Theologie, bringt die abſtrakte Formel hinzu, bearbeitet die bunte Bilderwelt, mit ihren abgezogenen Begriffen und meint nun die tiefſten Geheimniſſe Himmels und der Erden ergründet zu haben.

In dem Widerſpruche gegen die Illuſionen beruht die wiſſenſchaftliche Stärke der Feuerbachſchen Kritik, deren letzter Hintergrund kein anderer iſt, als die materialiſtiſche Lehre. Man kann dagegen nichts einwenden, wenn Feuerbach auch die Entſtehung unſerer religiöſen Vorſtellungen auf ihre natürlichen Urſachen zurückführen will, wenn er ihren Urſprung im Weſen des Menſchen, in der Phantaſie, in den praktiſchen Bedürfniſſen des Gemütes nachzuweiſen verſucht. Sein verhängnisvoller Irrtum aber iſt der, daß er die Realität des Unendlichen und Ewigen widerlegt zu haben ſich einbildet, wenn er den pſychologiſchen Weg aufzeigt, auf welchem die Menſchen zu den religiöſen Vorſtellungen gekommen ſind. Ein Beiſpiel aus einem anderen Wiſſensgebiet wird ſofort den Gedankenſprung klar machen. Wieviel ein Mathematiker in ſeiner Wiſſenſchaft leiſten kann, hängt ab von der Organiſation ſeines Gehirnes, von der Entwickelung ſeines Denkvermögens und von ſeinem geſchichtlichen Bildungsgange. Hingegen die objektive Wahrheit der von ihm erwieſenen mathematiſchen Sätze hängt nicht von den Umſtänden und Bedingungen ab, unter denen ſich ſein Denken entwickelt hat. Dieſelben bleiben wahr, mögen viele oder wenige ſie mit ihrem Denken ſich angeeignet haben. Wenn der

Menſchengeiſt dieſe oder jene mathematiſchen Sätze auch erſt auf einer beſtimmten Entwickelungsſtufe ſeines Denkens als eigene, ſelbſtgewonnene Erkenntnis erzeugen kann, ſo ſind ſie darum doch noch keineswegs ein ſubjektiv menſchliches Gebilde.

Nicht anders iſt es mit den religiöſen Ideen. Ihre wirkliche Erzeugung im Menſchengemüt, die beſtimmte vorſtellungsmäßige Form, in welche der religiöſe Gedanke ſich kleidet, die Verknüpfung der religiöſen Vorſtellungen untereinander und mit dem jeweiligen Weltbilde, welches das menſchliche Bewußtſein erfüllt: dies alles unterliegt beſtimmten Geſetzen, mit deren Ermittelung ſich die Pſychologie und die Religionsgeſchichte beſchäftigen. Aber daraus, daß die religiöſe Gedankenerzeugung durch pſychologiſche und geſchichtliche Geſetze und immerhin auch durch die natürliche Organiſation des Menſchen bedingt iſt, folgt doch noch lange nicht, daß der Gehalt der religiöſen Ideen ſelbſt nur eine ſubjektiv menſchliche Einbildung ſei, ohne alle objektive Wahrheit und Realität. Im Gegenteile macht man das menſchliche Geiſtesleben zur widerwärtigſten Karrikatur, wenn man behauptet, die aus den innerſten Tiefen des menſchlichen Geiſtes geborenen Nötigungen und Antriebe der Religion ſeien nichts weiter als Ausgeburten eines kranken Gehirnes. Allerdings kann man dem, welcher die Realität des im religiöſen Bewußtſein ausgedrückten Verhältniſſes beſtreitet, dieſelbe nicht andemonſtrieren durch einen logiſch zwingenden Beweis. Wer in den religiöſen Ideen nichts als ſubjektiv menſchliche Vorſtellungen ſieht, die mit der Notwendigkeit eines Naturprozeſſes entſtanden ſind, ſubjektiv menſchliche Vorſtellungen ohne irgend einen objektiv göttlichen Grund und Gehalt,

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

mit dem ist nicht weiter zu streiten. Daß in der Beziehung unseres Gottesbewußtseins auf unser Selbstbewußtsein sich wirklich ein thatsächliches Verhältnis darstelle, in welchem der göttliche Geist zum menschlichen steht, ein thatsächliches, in dem menschlichen Seelenleben sich vollziehendes Wechselverhältnis eines göttlichen und eines menschlichen Faktors, das ist wirklich keine wissenschaftliche, sondern nur eine Glaubensgewißheit.

Jeder Glaubensakt ist in seinem innersten Wesen ein Hinausgehen über die gegenwärtige Erfahrung. Aber dennoch ist die Glaubensgewißheit keine geringere als die Gewißheit der Wissenschaft. Denn jene Erhebung über das unmittelbar in der Erfahrung gegebene beruht auf einer inneren Nötigung unseres Gemütes, welche der Mensch ganz ebenso unmittelbar in sich erfährt und erlebt, wie die zwingende Notwendigkeit der Denkgesetze und die gebieterische Stimme seines Gewissens. Diese innere Nötigung zur religiösen Erhebung äußert sich als der Trieb, in dem endlichen, vergänglichen Dasein die wirksame Gegenwart eines Unendlichen und Ewigen anzuschauen. Hier ist die lebende, psychologische Wurzel alles Gottesglaubens. Dieser Glaube trägt seine Legitimation in sich selbst; er ist einfach durch sein Vorhandensein im Gemüt der im Menschengeiste selbst geführte Thaterweis des göttlichen Geistes. Und jeder, der sich im Glauben zu Gott erhebt, ist seines Gottes nicht minder gewiß als seines eigenen Lebens. Er weiß es aus unmittelbarer innerer Erfahrung, daß in der gläubigen Erhebung zu Gott, im persönlichen Verhältnisse seines Gemütes zu ihm, in der vertrauensvollen Hingabe an ihn, in dem demütigen Verzicht auf allen eigenen Willen diesem Gott gegenüber, sich der Quell eines

höheren Lebens in ihm erſchließt. Hier thut eine unendlich reiche Welt von inneren Erfahrungen ſich auf, und dieſe Erfahrungen im perſönlichen Verkehre der Seele mit ihrem Gott ſind die wahren Höhenpunkte unſeres geiſtigen Lebens. Sie allein geben einem Menſchenleben Adel und Wert, einem von der Angſt des Irdiſchen bekümmerten und beſchwerten Gemüt den rechten Troſt im Leben und Sterben.

Es giebt ein ſogenanntes Wiſſen, welches dieſen Glauben verlacht. Eine oberflächliche Halbbildung iſt jederzeit ſchnell bereit, ſich mit vornehmer Geringſchätzung über alles hinwegzuſetzen, was dem eigenen, oft ſehr beſchränkten Geſichtskreiſe fern liegt. Weſſen Ohren unempfänglich ſind für den Zauber der Töne, der wird es freilich niemals begreifen, welch reichen Genuß eine Beethovenſche Symphonie dem Kunſtfreunde gewähren kann. Ganz ebenſo wird freilich auch der, in deſſen Gemüt alle höheren Regungen, welche hinausweiſen über die den Sinnen erſcheinende Welt, von klein auf erſtickt ſind, auch für die Welt religiöſer Anſchauungen und Gefühle nur ein mitleidiges Lächeln übrig haben.

Einer wahren Wiſſenſchaft dagegen wird es nicht beikommen, über die höchſten Thatſachen des Geiſteslebens abzuurteilen, als wären ſie nichts als Gebilde einer kranken Phantaſie. Die Wiſſenſchaft wird darum nicht auf die Aufgabe verzichten wollen, auch dieſe Thatſachen ſorgfältig zu beobachten, zu ſammeln und ſoweit es Not thut, zu ſichten, ſie wieder auf Geſetze zurückzuführen, in ihrem Urſprung und in ihrem Verlauf Ordnung und Regel zu erkennen. Aber ſie wird ſich beſcheiden, die Grenze zu bezeichnen, wo alles begreifende Denken ein Ende hat, und ſich hüten,

durch leere Begriffe den blendenden Schein eines Wiſſens zu erzeugen. Dieſe Grenze iſt dort, wo alle Erfahrung ein Ende hat. Sie führt bis zu dem geheimnisvollen Punkte im Menſchengemüt, wo göttliches und menſchliches einander berühren. Jenſeits dieſes Punktes hört alle Wiſſenſchaft auf. Hier hat die fromme Ahnung ihr Recht. Ihr Organ iſt nicht der Verſtand, ſondern die gläubige, von Gefühlsantrieben beflügelte Phantaſie. Ihre Erzeugniſſe macht das Denken reinigend und bildend begleiten, ohne daß es doch je die geheimnisvollen Tiefen erhellen kann, aus denen die Anſchauungsbilder des Ueberſinnlichen emporſteigen. Wir wiſſen nur von dem Wirken Gottes in uns und in der uns umgebenden Welt; was darüber hinausliegt, bleibt unſerer Erkenntnis verſchloſſen. Daß dieſe Wirkungen wirklich göttliche Wirkungen ſind, iſt immer nur dem Glauben, der ſie erfährt und mittelſt des Glaubens auch dem Forſcher perſönlich gewiß.

Aber die Sache der Wiſſenſchaft iſt es, die pſychologiſchen Vorgänge des religiöſen Lebens in ihrem Zuſammenhang aufzufaſſen und aus den innerſten Tiefen des menſchlichen Geiſtes zu erklären. In dieſem Zuſammenhange nirgends einen Sprung, nirgends eine Lücke zu laſſen, iſt das unermüdlich angeſtrebte Ziel ihrer Forſchung. Hier kann die Wiſſenſchaft ſich zu keinen Konzeſſionen an den kirchlichen oder dogmatiſchen Glauben verſtehen. Sie kann nicht ſtillehalten, wo die kirchliche Autorität ihr Halt gebietet, ſie kann nicht äußerlich halbieren wollen zwiſchen gewiſſen Dingen, über die ihr die Forſchung verſtattet ſein ſoll, und ſolchen, die man ihren prüfenden Blicken verhüllt. Es giebt hier ſchlechterdings keine andere

Grenzlinie als die, welche der jedesmalige wiſſenſchaftliche Bildungsſtand des Zeitalters zieht. Was durch die Thätigkeit unſerer Phantaſie und unſeres Verſtandes entſtanden iſt — und das ſind alle dogmatiſchen Sätze der Kirche ohne Ausnahme — das unterliegt auch notwendig der Verſtandeskritik. Hier hilft kein noch ſo feierlich proklamierter Friedensſchluß zwiſchen Glauben und Wiſſen. Die geſchichtliche Form, in welcher der religiöſe Glaube zum Ausdruck kommt, iſt als ein geſchichtliches Produkt auch dem Schickſale alles geſchichtlich gewordenen unterworfen. So lange ſie ein entſprechender Ausdruck der jedesmaligen Weltanſicht iſt, bedarf ſie keiner Rechtfertigkeit vor einer Kritik, die überhaupt noch nicht exiſtiert. Wenn aber das wiſſenſchaftliche Denken einer Zeit mit den alten Vorſtellungsformen zerfallen iſt, ſo waltet der kritiſche Verſtand notwendigerweiſe ſeines Amtes und läßt ſich weder durch Schmeichelreden einſchläfern, noch durch Machtſprüche erſchüttern.

Auch unſere Zeit iſt eine ſolche kritiſche Zeit. Das Bewußtſein iſt mit den alten Vorſtellungsformen zerfallen, und die neue, dem Geiſte unſerer Zeit entſprechende Geſtalt, in welcher ſich Glauben und Wiſſen für unſer modernes Bewußtſein verſöhnen, iſt noch im werden begriffen. In dieſer Uebergangszeit bemächtigt ſich ein krampfhaftes Ringen und Suchen der Geiſter. Die Kritik der kirchlichen Vorſtellungsform wird von dem Gläubigen notwendig zuerſt als ein Angriff auf den innerſten Kern und Gehalt ſeiner frommen Erfahrung empfunden. Er ſträubt ſich dagegen wie gegen einen ihm angeſonnenen Selbſtmord; und dennoch hat auch er ſchon zu viel vom Baume der Erkenntnis genoſſen und die Rückkehr zu

dem Paradieſe kindlich unſchuldigen Glaubens iſt ihm verwehrt. Eine ſolche Zeit erzeugt unklare Miſchungen von altem und neuem, wunderliche Mißbildungen, krankhafte Phantaſieen. Erſt wenn die Gärungsepoche überwunden iſt, können die Wolken und Nebelgebilde ſich zerſtreuen. Dann findet der Fromme mit verwundertem Staunen, daß ihm nichts genommen worden iſt, was ihn erhebt, beruhigt und ſtärkt, daß die neugewonnene Vorſtellungswelt den alten Glauben nur reiner, treuer und beſſer ausgedrückt als die früheren Formeln, daß die alten Heiligtümer, vom Roſt und Staub der Vergangenheit befreit, im neuen Glanze ſtrahlend, die liebende Gemeinde zur Anbetung einladen. Der Materialismus, der für das Chriſtentum, ja für alle religiöſe Weltanſchauung überhaupt, ſchon den Grabſtein bereit hat, iſt ſelbſt nur eine geiſtige Krankheitserſcheinung der Uebergangszeit. Er wird verſchwinden, wie die beängſtigenden Nachtgeſpenſter entfliehen, wenn die helle Sonne gekommen iſt.

Seit dem Beginne des gegenwärtigen Jahrhunderts haben die edelſten Männer unſeres Volkes unermüdlich an der neuen Geiſtesſchöpfung gearbeitet, einer Schöpfung, die herausgeboren aus dem alten und doch ewig jungen Geiſte des Chriſtentumes, eine Palingeneſie des chriſtlichen Glaubens zu werden verheißt. Unter denen, die an dem Neubau des heiligen Domes gearbeitet haben, ſteht Schleiermacher in den vorderſten Reihen. Sein Geiſt iſt es, der ob auch tauſendmal totgeſagt doch immer aufs neue in denen lebendig wird, denen es das höchſte Ziel ihres Strebens iſt, ihr Scherflein beizutragen zu dem größten und edelſten Werke unſerer Zeit, der Verſöhnung des Chriſtentumes und der modernen Kultur. Das Probe-

haltigſte und Beſte von dem, was wir mit unſeren beſcheidenen Kräften von Bauſteinen herbeiſchaffen können, iſt ſeiner Werkſtätte entlehnt, in der noch manche mächtige Quader zur Einfügung in das Gebäude bereit ſteht. Die Bauplätze der Hegelſchen Philoſophie ſind längſt von den Bauleuten verlaſſen; in Schleiermachers Werkſtätte arbeitet und hämmert noch immer ein jugendlich rüſtiges Geſchlecht, das auch in trüber Zeit den freudigen Arbeitsmut nicht verloren hat. Und auch die flüchtigen Gedanken, die ich heute ihnen vorzuführen die Ehre hatte, ſie ſind nach ihrem größten und beſten Teile nicht mein, ſondern Schleiermachers geiſtiges Eigentum.

II.

Die letzten Gründe der religiöſen Gewißheit.

1880.

Die religiöſe Weltanſchauung wird heutzutage vielfach für eine bloße Illuſion, für eine ſchöne Dichtung erklärt. Strauß will die Religion beſchließen, indem er ſie pſychologiſch erklärt. Die moderne Skepſis weiſt auf die Phantaſiethätigkeit in der Bildung der religiöſen Vorſtellungen hin um zu erweiſen, daß man es in der Religion eben nur mit Phantaſiegebilden zu thun habe. Der Materialismus baut auf der naturwiſſenſchaftlichen Methode ſich auf, welche nur das räumlich anſchaubare Daſein und die kauſalen Geſetze ſeiner Verbindungen als wirklich gegeben, das pſychiſche Leben ſelbſt als aus molekularen Bewegungen erklärbar betrachtet. Die Seele wird zur Funktion ſtofflicher Elemente, der mechaniſche Zuſammenhang zum einzigen Erklärungsprinzip der Seele ſelbſt und aller pſychiſchen Erſcheinungen, Vorſtellungen, Gefühle und Wollungen. Es nützt nichts, den materialiſtiſchen Konſequenzen ſich entziehen zu wollen dadurch, daß man die „Welt der Werte“ als Erzeugnis der edelſten und höchſten Funktionen des Menſchengeiſtes der „Welt des Seienden“ gegenüberſtellt. Iſt die „Welt des Seienden“ die einzige Wirklichkeit welche exiſtiert — die Welt des mechaniſchen Zuſammenhangs — dann bleibt alle Religion ein ſchöner Traum, aus dem wir erwachen,

ſobald dieſe Erkenntnis zum Gemeingute der Menſchheit wird. Mit einer materialiſtiſchen Philoſophie, welche alle religiöſen Ausſagen für Einbildungen erklärt, kann keine religiöſe Lebensanſchauung auf die Dauer zuſammenbeſtehen.

Die tiefgewurzelten Nötigungen zur Religion haben immer wieder zu dem Streben geführt, über die Gründe der religiöſen Gewißheit ſich Rechenſchaft zu geben. Zwei Hauptrichtungen in der Theologie laſſen ſich hier unterſcheiden. Den einen liegt der letzte Grund der religiöſen Gewißheit in der Offenbarung, den anderen in der Vernunft. Der theologiſche Beweis für die Wahrheit der Glaubensobjekte hat von alters her beide Wege zugleich eingeſchlagen. Man berief ſich auf Zeugniſſe der Schrift und der Väter neben philoſophiſchen Deduktionen. Im Mittelalter beginnt das relative Auseinandertreten beider Wege; man fing an, „übernatürliche“ und „natürliche“ Wahrheiten, ſpezifiſch chriſtliche Dogmen und allgemein religiöſe zu unterſcheiden. Die altproteſtantiſche Dogmatik bezeichnet als principium cognoscendi die heilige Schrift, aus welcher auch die natürlichen Religionserkenntniſſe ihre letzte Bewährung empfangen. Dem gegenüber erſtreckte die Wolffſche Philoſophie ihre Demonſtrationsmethode auch auf die „übervernünftigen Wahrheiten“. Der Rationalismus und Supernaturalismus gehen beide von gemeinſamen Vorausſetzungen aus: die Offenbarung iſt übernatürliche Belehrung, die Vernunft ein Erkenntnisvermögen der überſinnlichen wie der ſinnlichen Objekte. Beide Male erſtrebte man eine theoretiſche Erkenntnis überſinnlicher Gegenſtände, welche ſich mit dem menſchlichen Welterkennen zu

einem gleichartigen ganzen zuſammenſchließe. Offenbarung ſollte eine nach Form und Inhalt göttliche, alſo unfehlbare Lehre ſein, welche uns metaphyſiſche Erkenntniſſe vermittelt, die der natürlichen Vernunft unzugänglich ſind. Die Vernunft wurde ebenfalls als ein Erkenntnisvermögen metaphyſiſcher Wahrheiten betrachtet. Die alte Orthodoxie giebt zu, daß die übervernünftigen Wahrheiten widervernünftige ſind: wenn die Vernunft nach ihren eigenen Prinzipien urteilt, *muß* ſie dieſelben widerſprechend finden. Aber die Vernunft ſoll ſich durch eine Willensthat zum Verzicht auf den Gebrauch ihrer eigenen Prinzipien bequemen. Dann ergeben ſich aber zweierlei Wahrheiten, theologiſche und philoſophiſche, die einander widerſprechen. Die Orthodoxie forderte die „philoſophiſchen“ Wahrheiten als *unwahr* zu verwerfen, ſo weit ſie mit den „theologiſchen“ in Widerſpruch kämen. Gegenüber der entgegengeſetzten Forderung des Rationalismus hatte der Supernaturalismus das richtige Gefühl, daß es dann grade um die ſpezifiſch chriſtlichen Dogmen geſchehen ſei, aber er hatte kein Mittel den Gegner zu widerlegen. Dieſer klar formulierte Gegenſatz wurde freilich aufs mannigfaltigſte abgeſchwächt; bald redete man von einer „Erkenntnis“ welche auf den „Glauben“ folgen ſolle (d. h. von einer nachträglichen Einſicht der Gläubigen in die Vernünftigkeit des Uebervernünftigen), bald wieder von einer Metaphyſik welche den Glauben ſtützen und begründen könne. Das eine Mal kam man zu „ſpekulativer“ Umdeutung der kirchlichen Dogmen, oder zu unklarer Verquickung kirchlicher Dogmen mit metaphyſiſcher Spekulation; das andere Mal ging man von rationaliſtiſchen Prämiſſen aus und ſuchte ſich Vernunftgründe einzu-

reden für die Unterwerfung unter die Autorität einer als übernatürliche Wahrheit hingenommenen Lehre.

Alle dieſe Verſuche gehen von der Vorausſetzung aus, daß es nur einerlei Wahrheit geben könne. Dieſe Wahrheit ſollte eine theoretiſche Erkenntnis ſein, bei der nur ſtreitig blieb, auf welchem Wege ſie gewonnen werden könne.

Theoretiſche Erkenntnis überſinnlicher Dinge ſollte auch in der Religion das erſte ſein: die Grundlage des praktiſchen Handelns ſei ein Wiſſen. Ohne Kenntnis der übernatürlichen Wahrheiten war ja auch nach der alten Dogmatik kein Heil: es waren nur wenige „nichtfundamentale Dogmen“ die man ohne Schaden des Heils ignorieren konnte. Aber z. B. ohne Kenntnis der metaphyſiſchen Formeln von Nicäa und Chalcedon keine Seligkeit. Solange man nun aber metaphyſiſche Erkenntniſſe für das erſte in der Religion hielt, war die rationaliſtiſche Konſequenz nicht abzuſchneiden. Der Rationalismus behielt einfach Recht, wenn die Vernunft ein Erkenntnisvermögen überſinnlicher Gegenſtände war. Dann mußte ſie auch alle Dogmen „nach ihren eigenen Prinzipien“ beurteilen; der angeſonnene Verzicht mußte ihr einfach als widerſinnig gelten. Ebenſowenig wie man widervernünftiges für *dennoch* wahr halten kann, kann man widerſprechendes *zugleich* für wahr halten. Die Offenbarung muß ſich alſo vor der „Vernunft“ bewähren: es kann nichts „offenbart“ ſein, was nach den Prinzipien der Vernunft für unwahr und widerſpruchsvoll zu erklären iſt. Der Offenbarungsbegriff iſt damit noch in dem Sinne vereinbar, daß natürliche Wahrheiten übernatürlicherweiſe mitgeteilt werden. Eine Grenzbeſtimmung übernatürlicher und natürlicher

Wahrheiten ist auf diesem Standpunkte nur *provisorisch* möglich. Man kann der Vernunft, wenn sie ein Vermögen ist, das Uebersinnliche zu erkennen, keine äußere Grenze stecken. Das theoretische Erkennen ist seiner Natur nach ein unendliches. Das Uebersinnliche ist, wenn überhaupt, dann auch nicht nur *teilweise* erkennbar, gesetzt auch, daß unser Erkennen zu keiner Zeit schon zum letzten Abschlusse gekommen ist. Wiederum wenn es eine theoretische Erkenntnis des Uebersinnlichen giebt, so kann dieselbe nur in den Kategorien und Formen unseres Denkens sich vollziehen, d. h. mittelst der „Vernunft". Dann behält sie aber auch das Prüfungsrecht gegenüber dem Inhalt, welcher als übersinnliche Wahrheit verkündigt wird, ebensowie gegenüber der *Form*, in welcher diese übernatürliche Erkenntnis zu stande gekommen sein soll. Die Position des Rationalismus ward noch verstärkt durch die *historische* Kritik. Denn diese zeigte die Entstehung der übernatürlichen Wahrheiten als selbst natürlich bedingt, unter dem Einflusse philosophischer Zeitmeinungen und mittelst derselben Kategorien des menschlichen Denkens, mittelst derer die „Vernunft" überhaupt Erkenntnisse gewinnt. Was aber durch menschliche Verstandesthätigkeit entstanden ist, unterliegt auch der Prüfung des Verstandes. Der halbe Supernaturalismus wollte vernünftige Gründe anführen für seine Unterwerfung unter das Dogma als unter göttliche Offenbarung. Dann blieb aber sein Glaube von Verstandesgründen *abhängig*. Und auch er erkannte ja neben den „übervernünftigen Wahrheiten" auch vernünftige Wahrheiten an — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit —: damit hatte aber ihm gegenüber der Rationalismus von vornherein gewonnenes Spiel.

Der Supernaturalismus war ohnmächtig gegenüber der Kritik des Rationalismus. Aber der Grund dieſer Ohnmacht war die ihm mit dem Rationalismus gemeinſame Vorausſetzung: daß es ſich in der Religion in erſter Linie um metaphyſiſche Erkenntniſſe handle, weſentlich gleicher Art, wie ſie überhaupt der Verſtand und das durch ihn erzeugte Weltwiſſen liefert. Das iſt das rationaliſtiſche am Supernaturalismus, die rationaliſtiſche Ader, die ſich auch die heutige Orthodoxie noch nicht ausreißen laſſen will. Der Grund iſt leicht einzuſehen. Man verlangt eine Gewißheit für die objektive Wahrheit der Glaubensobjekte. Und dieſe Gewißheit glaubt man auf keinem anderen Wege herſtellen zu können als durch den Beweis, daß dieſelben theoretiſchen Erkenntniſſe ſind, gleich wie alle anderweiten theoretiſchen Erkenntniſſe, metaphyſiſche Einſichten in die Natur des Uebernatürlichen, in die Natur Gottes und ihr Verhältnis zu den verſchiedenen göttlichen Exiſtenzweiſen, in die göttliche Natur Chriſti und ihr Verhältnis zur menſchlichen Natur, in die Natur der Gnade und ihr Verhältnis zur menſchlichen Freiheit u. ſ. w. Kurz, religiöſes Erkennen wird behandelt analog dem Naturerkennen. So ſollen z. B. auch die Wunder als übernatürliche Ereigniſſe erkannt werden, als äußere Ereigniſſe ganz in demſelben Sinn wie Ereigniſſe der empiriſchen Geſchichte, die Menſchwerdung Gottes ein äußeres Geſchichtsereignis ganz in demſelben Sinn wie die Schlacht bei Leipzig. Sie ſollen ein Natürliches nur höherer Ordnung ſein, mit dem die höhere Phyſik ſich beſchäftigt, welche genau weiß wie die urſprüngliche Naturordnung vor dem Sündenfall beſchaffen war und wie ſie dereinſt wieder

beſchaffen ſein wird in der Zeit nach der künftigen Weltvollendung.

Die Vorausſetzung iſt hierbei ganz die gleiche wie bei dem Rationalismus. Die religiöſe Erkenntnis ſoll gleichartige Fortſetzung der Welterkenntnis ſein, ein Wiſſen weſentlich gleicher Art wie in der Naturwiſſenſchaft. Daher der Hader mit den Naturforſchern um tauſend Einzelheiten der bibliſchen Ueberlieferung, das Streben nachzuweiſen, daß die theologiſche Naturerkenntnis mit der freien Naturwiſſenſchaft übereinſtimmt — z. B. in der Schöpfungsgeſchichte — oder die Reſultate vorzuzeichnen hat, bei denen dieſe mit ihrer Forſchung anzulangen hat. Der Unterſchied vom Rationalismus iſt hier nur ein gradueller, wie groß auch die Verſchiedenheit der Anſichten im einzelnen iſt. Der moderne Rationaliſt will beweiſen, mit Verſtandesgründen demonſtrieren, daß es einen Gott, eine Seele, eine Unſterblichkeit giebt, als wären Gott und Seele einzelne Naturdinge, die man aufzeigen kann, wie die Miſchung der chemiſchen Elemente in einer Mineralquelle, oder als wäre Unſterblichkeit eine Eigenſchaft des Dinges, das wir Menſch nennen, ganz ebenſo wie man an einem Körper das ſpezifiſche Gewicht nachweiſt oder den Wärmegrad, der ihn aus einem feſten Zuſtande in einen flüſſigen verſetzt. Der moderne Rationaliſt will beweiſen, daß die darwiniſtiſche Entwickelungstheorie nicht etwa bloß der Religion nichts anhaben könne, ſondern daß ſie für die Theologie neue ungeahnte Einſichten eröffne; er beeilt ſich eine Theologie nach darwiniſtiſchen Grundſätzen aufzubauen, für welche freilich der echte rechte Darwiniſt nur Geſpött hat.

Wenn der Supernaturalismus im theoretiſchen Kampfe dem Rationalismus immer wieder unterlag, ſo kam dies daher, daß dieſer die gemeinſame theoretiſche Vorausſetzung, die Behandlung der religiöſen Werte als metaphyſiſche Erkenntniſſe, konſequenter zur Geltung brachte als jener. Ueber das religiöſe Recht oder Unrecht beider Teile iſt aber damit nur dann entſchieden, wenn dieſe gemeinſame Vorausſetzung richtig iſt, wenn religiöſe Ueberzeugungen ſich behandeln laſſen wie wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe. In dieſem Falle hat allerdings der Rationalismus gegenüber dem Supernaturalismus recht. Aber dieſelben Waffen, mit denen er ſeinen theologiſchen Gegner überwindet, kehren ſich ſofort gegen ihn ſelbſt im Kampfe mit der modernen Naturwiſſenſchaft. Iſt die religiöſe Weltanſchauung eine gleichartige Fortſetzung des Welterkennens, ſo gelten die Prinzipien kauſaler Erkenntnis, welche die Naturwiſſenſchaft geltend macht, auch für das überſinnliche Gebiet. Eine Metaphyſik, welche die Methode des Naturerkennens adoptiert, unterliegt auch der naturwiſſenſchaftlichen Kritik. Und dann iſt alsbald die materialiſtiſche Konſequenz unabwendbar, welche aller Theologie ein raſches Ende bereitet.

Die moderne metaphyſiſche Theologie oder theologiſche Metaphyſik vermag ſich gegenüber der mechaniſchen Weltanſchauung des Materialismus lediglich durch Poſtulate zu wehren, welche, wenn auch an ſich ſelbſt noch ſo berechtigt, doch auf dem Standpunkte des reinen d. h. des kauſalen Erkennens nicht zu begründen ſind. Wenn z. B. Pfleiderer fordert, daß der ethiſche und religiöſe Geiſt als „die höchſte Thatſächlichkeit“ anerkannt werde, ſo können wir der Forderung ſelbſt freilich nur vollſtändig beitreten.

Aber wie man sehr richtig eingewendet hat, eine Metaphysik, welche erklärende Wissenschaft sein will, kennt für sie keine Stelle. Das rein theoretische Erkennen kennt keine höheren und niederen Thatsachen, denn es läßt sich in seiner Auffassung des Thatsächlichen überhaupt durch keine Werthestimmungen beeinflussen: Thatsachen sind für dasselbe Thatsachen, deren kausalen Zusammenhang es interesselos untersucht. Es ist ein teleologischer Gesichtspunkt, den Pfleiderer hier geltend macht. Aber die Metaphysik als einheitlicher Abschluß des Naturerkennens hat es lediglich mit den Kausalreihen zu thun, in deren nach strengster Notwendigkeit geschlossenen Zusammenhang nirgends sogenannte „Zweckursachen" eintreten. Grade wenn die Metaphysik beansprucht, strenge Wissenschaft zu sein, muß sie sich auf die Erkenntnis der kausalen Verkettung des einzelnen mit anderem einzelnen beschränken; teleologische Zusammenhänge nachzuweisen geht über ihr Vermögen, und eine Erklärung des Thatsächlichen, welche dies dennoch versucht, hört in demselben Momente auf, Wissenschaft zu sein, Wissenschaft nämlich im strengen Sinne als theoretische Erkenntnis der gegebenen Welt. Ein Naturforscher der in seinem Gebiete nach Zwecken statt nach Ursachen fragt, verläßt den Boden streng wissenschaftlicher Forschung. Damit ist das gute Recht teleologischer Welt- und Lebensbetrachtung von ferne nicht widerlegt. Aber die Gründe, welche uns zu einer Ordnung der gegebenen Thatsachen nach Werten oder Zwecken veranlassen, liegen auf einem ganz anderen Gebiete als dem der erklärenden Wissenschaft.

Die materialistische Metaphysik dehnt lediglich die Grundsätze, welche die Naturwissenschaft bei der Er-

klärung der einzelnen Naturerſcheinungen verfolgt auf das Weltganze aus, wenn ſie alle teleologiſchen Geſichtspunkte verwirft. Die theologiſche Metaphyſik, welche der letzteren, ohne ſich ſelbſt aufzugeben, nicht entbehren kann, ſpricht damit wider Willen aus, daß ſie noch von anderweiten Motiven beherrſcht iſt als von dem Streben des theoretiſchen Welterkennens. Denn für dieſes bleibt, wie geſagt, alle Teleologie eine Inkonſequenz. Biedermann hegt die ernſtliche Zuverſicht, eine rein immanente Metaphyſik lediglich durch exakt logiſche Verarbeitung unſerer Begriffswelt gewinnen zu können. Sein „Abſolutes", das er auf rein logiſchem Wege glaubt deduzieren zu können, iſt ihm der „Geiſt", das „rein geiſtige Sein". Dieſer „Geiſt" iſt ihm das innerſte Weſen der Welt, die lebendige Macht über alle Dinge. Auf dieſem Standpunkte verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Natur dem Geiſte unterworfen, daß ſie nur dienendes Mittel zum Zwecke des Geiſtes iſt. Aber ſchärfer beſehen iſt das, was er wirklich deduziert hat, nichts als der Begriff der allem Denken und Daſein innewohnenden Geſetzmäßigkeit; dieſe Geſetzmäßigkeit iſt ihm aber einfach eine logiſche Notwendigkeit oder wie er ſich auch ausdrückt, „die objektive Vernunft". Natürlich geht nun alle wiſſenſchaftliche Arbeit von der Vorausſetzung einer durchgängigen Geſetzmäßigkeit in allem Geſchehen aus. Aber es iſt eine Inkonſequenz, wenn dieſe blinde, ſtarre Geſetzmäßigkeit in allem Geſchehen als Geiſt, als lebendiges Subjekt, als unendliche und ewige Geiſtesmacht bezeichnet wird. Biedermann legt unwillkürlich das ganze Intereſſe des Chriſten an dem Glauben an einen lebendigen Gott in ſeinen Begriff des logiſchen Geſetzes hinein. Die „Geſetzmäßig-

keit“ wird zur „Vernünftigkeit alles Geſchehens“, die Vernünftigkeit zur Vernunft als einer lebendigen Macht, die objektive Vernunft ohne weiteres zum lebendigen Gott, welcher unendlicher und ewiger Geiſt iſt. Ganz unter der Hand wird zuerſt die blinde Notwendigkeit des Kauſalzuſammenhangs durch das vernünftige Denken des lebendigen Menſchen interpretiert, ſodann wird die objektive Vernunft d. h. das logiſche Geſetz zum lebendigen Gotte hypoſtaſiert.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wenn die „Vernunft“ oder „die logiſche Wahrheit“ das innere Weſen aller Wirklichkeit iſt, daß dieſe dann auch für unſere „Vernunft“, d. h. für den logiſchen Denker vollkommen durchſichtig iſt. Vor allem ab gilt das vom Geiſte, dem unendlichen ebenſowie vom endlichen Geiſte, alſo auch von der Wechſelbeziehung beider in der Religion. Wie der abſolute Geiſt für das logiſche Denken durchaus erkennbar iſt, ſo gilt dasſelbe natürlich auch von der Religion. Für das religiöſe Myſterium iſt hier ſchlechterdings keine Stätte mehr. Da haben wir den vollendeten, gerundeten Rationalismus, dem alle Dogmatik aufgeht in Philoſophie und der ſich anheiſchig macht, den geſamten Gehalt des religiöſen Glaubens auf metaphyſiſche Wahrheiten zurückzuführen. Der letzte Grund der religiöſen Gewißheit liegt in der Metaphyſik, welche mit ſtrengſter logiſcher Notwendigkeit den geſamten Gedankengehalt der Religion, nachdem ſie ihn ſeiner ſinnlichen Hülle entkleidet hat, als objektive Wahrheit deduziert.

Aber wir haben bereits geſehen, welche Selbſttäuſchung hier mit unterläuft. Nur durch unwillkürliche Umbildung der Begriffe wird jene Metaphyſik des Abſoluten mit ihrem ſtolzen Anſpruche auf exakteſte

Wiſſenſchaftlichkeit erreicht. Wird das, was die ethiſch-religiöſe Anſchauung unwillkürlich in den Begriff der ſtrengen kauſalen Notwendigkeit hineingelegt hat, als Erſchleichung entfernt, ſo ſtürzt das ganze Gebäude der idealiſtiſchen Metaphyſik rettungslos zuſammen. Und damit erweiſen ſich auch die künſtlichen Schutzwehren, die jener Idealismus gegen den Materialismus aufgerichtet hat, als täuſchender Schein.

Das Bedürfnis einer idealiſtiſchen und teleologiſchen Weltanſchauung mag noch ſo tief im Weſen des Menſchen begründet ſein — eine metaphyſiſche Beweisführung für dasſelbe geben zu wollen, iſt und bleibt ein völlig vergeblicher Verſuch. Und eben damit erweiſt es ſich als vergebene Mühe, die letzten Gründe aller religiöſen Gewißheit in der „Vernunft“ oder in den Geſetzen des theoretiſchen Erkennens aufſuchen zu wollen. Wie immer es ſich mit der religiöſen Gewißheit verhalte, einen wiſſenſchaftlichen Beweis für ſie im ſtrengen Sinne des Wortes giebt es nicht und damit iſt der Rationalismus durch ſich ſelbſt widerlegt.

Bevor wir weitergehen, beſinnen wir uns einmal auf die Natur alles menſchlichen Erkennens. Das Gebiet der theoretiſchen Erkenntnis iſt die in der räumlich-zeitlichen Anſchauung gegebene Wirklichkeit, die Welt unſerer Wahrnehmung und Erfahrung. Die Gegenſtände in Raum und Zeit bilden die Objekte unſerer theoretiſchen Erkenntnis, indem wir die Verhältniſſe, in denen ſie zu einander ſtehen, auffaſſen. Dies geſchieht mit den Formen unſeres Denkens, den ſogenannten Kategorien. Die Welt unſerer Erkenntnis iſt alſo die Welt der Beziehungen einer endloſen Vielheit einzelner vorgeſtellter Gegenſtände, die Verkettung

des einzelnen mit endlos vielem andern einzelnen in Zeit und Raum; eine Verkettung, die wir teils als Verhältnis von Substanz und Accidenz, Subjekt und Prädikat, teils als Verhältnis von Ursache und Wirkung auffassen. Diese Vielheit ist uns immer nur als eine endlose Reihe gegeben, von der wir weder Anfang noch Ende erkennen. Die Welt als Einheit und als ganzes ist nirgends in der Erfahrung gegeben, sondern immer nur ein größeres oder kleineres Bruchstück, dessen Erkenntnis wir in endlosem Fortschritte erweitern können, ohne jemals die Totalität der Beziehungen zu überschauen. Und was wir schließlich als Objektives an den Dingen unserer Wahrnehmung erkennen, das sind immer wieder nur Beziehungen und Verhältnisse und Gesetze dieser Beziehungen, welche sich in bestimmten Formeln zusammenfassen lassen. Auf den „Geist", auf Gott und die „Seele" trifft dieses reine Erkennen nie, und wenn wir uns dasselbe ins Endlose erweitert denken. Wer nun dieses in Raum und Zeit erscheinende Dasein als die einzige Wirklichkeit betrachtet, der hat auch für eine religiöse Weltanschauung keine Stelle übrig. Auch die Vorgänge des geistigen Lebens sind ihm lediglich Phänomene, welche an einem räumlich gegebenen Dasein hervortreten, welche sich also nach dem Gesetze der Kausalität auf räumliche Bewegung und räumlich anschaubare Verhältnisse zurückführen lassen, gesetzt auch die erklärende Wissenschaft hätte auf diesem schwierigen Gebiete nur erst die ersten Schritte gethan.

Nun liegt ja aber dieser räumlich anschaubaren und erkennbaren Wirklichkeit noch eine anderweite Wirklichkeit zu Grunde, ohne welche jene ganze Welt in Zeit und Raum überhaupt gar nicht existiert. Diese

Wirklichkeit ist das lebendige Ich selbst, die anschauende und erkennende Person, das persönliche Subjekt dieser ganzen bunten Vorstellungswelt. Dieses lebendige Ich ist das Urdatum, welches aller Erkenntnis vorhergeht; sein Dasein ist mir das allergewisseste was es giebt, von dem alle anderweite Gewißheit und alles anderweite Wissen abhängig ist. Dieses Ich können wir selbst nicht in der Weise eines einzelnen räumlichen Dinges erkennen, d. h. in seinen Beziehungen zu anderen räumlichen Dingen auffassen. Sondern wir können seine Wirklichkeit nur im unmittelbaren Selbstbewußtsein erleben. Ich fühle, daß ich bin, diese Gewißheit, geht aller Erkenntnis voran und begleitet alles Erkennen, ohne selbst ein Gegenstand des Erkennens wie andere Gegenstände zu sein. Dieses lebendige Ich ist es, welches die gegebene Welt in der Form seiner Anschauung auffaßt und mit den Formen seines Denkens durchdringt. Diese Denkformen selbst lassen teils direkt aus der räumlichen Anschauung sich ableiten, teils beruhen sie wie die Begriffe von Subjekt und Prädikat, von Ursache und Wirkung, Möglichkeit und Notwendigkeit u. s. w. selbst auf einer unwillkürlichen Hypostasierung der vorgestellten Dinge, indem das Ich das Verhältnis derselben zu einander unwillkürlich aus seinem eigenen persönlichen Thun heraus interpretiert. Nun kann aber das Ich allerdings sich selbst wieder zum Gegenstande der Betrachtung machen, sich selbst als lebendiges Subjekt der Welt als dem Objekte seines Erkennens und Handelns gegenüberstellen; ja es kann auch über seine eigene Thätigkeit, sein Denken, Fühlen und Wollen reflektieren und das Verhältnis von Gedanken, Gefühlen und Willensantrieben untereinander unter-

ſuchen. Aber — wohlverſtanden — das Weſen des Ich, wie dasſelbe im unmittelbaren Selbſtbewußtſein erlebt wird, kann niemals Gegenſtand wirklicher Erkenntnis ſein. Und weiter iſt die Erkenntnisthätigkeit eine ganz andere, wenn ſie pſychologiſche Phänomene aufzufaſſen ſucht als wenn ſie das Verhältnis räumlicher Gegenſtände unterſucht. Denn die pſychiſchen Erſcheinungen ſind ſelbſt nichts räumliches; wir faſſen ſie unwillkürlich nach Analogie der räumlichen Dinge auf, wenden die Geſetze unſeres Denkens auch auf ſie an, aber dennoch gewinnen wir auf dieſem Gebiete niemals eine ſo exakte Erkenntnis wie beim Naturerkennen. Wohl aber ſetzt ſich das lebendige Ich als eine in ſich geſchloſſene Einheit dem Nichtich oder dem äußeren Daſein gegenüber. Weil das lebendige Ich ſich ſelbſt als eine Einheit oder als ein ganzes erlebt, faßt es auch die ihm gegenüberſtehende Außenwelt, das Objekt ſeines Erkennens und Handelns, als eine Einheit, als ein ganzes auf. So erklärt ſich der Einheitstrieb unſeres Geiſtes, der nicht davon ablaſſen kann, auf eine einheitliche Weltanſchauung zu dringen. Aber das Weltganze iſt nicht in der Erfahrung gegeben; bilden wir uns ſeinen Begriff, ſo iſt dies zwar ein notwendiges Thun unſeres Geiſtes, aber kein Reſultat des ſtrengen oder wiſſenſchaftlichen Erkennens. Die Wiſſenſchaft liefert nur Beziehungen von einzelnem zu einzelnem; die Weltanſchauung, welche die Welt als Einheit faßt, fängt gerade da an, wo die eigentliche Wiſſenſchaft aufhört.

Hier iſt nun auch der Punkt, von welchem aus das Weſen der Religion verſtanden werden kann. Die Religion iſt Weltanſchauung ebenſogut wie der Materialismus oder die idealiſtiſche Philoſophie: ſie

alle aber gehen über das Gebiet des im ſtrengen Sinne Erkennbaren hinaus. Damit iſt zugleich ausgeſprochen, daß das ſpezifiſch religiöſe Gebiet für die ſtrenge Wiſſenſchaft unzugänglich iſt, und daß die religiöſen Objekte, die Wahrheiten und Heiligtümer des Glaubens, in einer Sphäre liegen, die von keiner theoretiſchen Erkenntnis erreicht wird.

Aber gerade damit wird uns nun die weitere Aufgabe geſtellt, einen Weg zu finden, welcher das gute Recht religiöſer Weltanſchauung darthut, trotzdem daß der Weg theoretiſcher Erkenntnis im ſtrengen Sinne abgeſchnitten iſt. Und die Notwendigkeit, über die letzten Gründe religiöſer Gewißheit ins klare zu kommen, iſt um ſo dringender, da ſich nun ſofort wieder der Einwand erhebt, eine wiſſenſchaftlich unerweisliche Weltanſchauung könne ebenſogut auf Einbildung als auf Wahrheit beruhen. Weltanſchauung iſt auch der Materialismus — wer bürgt uns dafür, daß er nicht im Rechte iſt gegen die Religion?

Für manchen mag es hier nahe liegen, die gewonnenen Ergebniſſe für die Forderung auszunützen, daß alſo in der Religion die einfache Unterwerfung unter eine gegebene äußer Autorität das einzige iſt, was übrig bleibt. Iſt die Religion Weltanſchauung, nicht Wiſſenſchaft, ſo ſcheint die Bürgſchaft ihrer Wahrheit nur in der objektiven göttlichen Offenbarung liegen zu können. Auf Offenbarung haben ſich aber die verſchiedenſten Religionslehren berufen; wir müſſen alſo doch ein Kriterium haben, um echte und bloß vorgegebene Offenbarung zu unterſcheiden. Die „Vernunft“, das theoretiſche Erkennen, kann dieſes Kriterium nicht abgeben, ohne die bereits als unhaltbar erwieſene rationaliſtiſche Konſequenz. Dann muß

aber auch die Offenbarung ſelbſt etwas anderes ſein, als theoretiſche Belehrung über metaphyſiſche Wahrheiten. Alſo giebts keinen anderen Weg, der Wirklichkeit einer äußeren Offenbarung gewiß zu werden als den der praktiſchen Erfahrung. Nur ſo wird das perſönliche Subjekt der Offenbarung perſönlich gewiß: vorher iſt ſie für ihn nur eine hiſtoriſche Kunde, iſt alſo als Offenbarung für ihn nicht da. Eine Offenbarung aber, die ſich an die praktiſche Erfahrung der Perſon wendet, kann zu ihrem Inhalte auch nichts anderes haben, als was perſönlich erfahren und erlebt werden kann. Sie kann alſo keine übernatürliche Mitteilung übervernünftiger Erkenntniſſe ſein. Mit der bloßen Unterwerfung unter eine äußere Lehrautorität iſt es daher nicht gethan; vielmehr taucht ihr gegenüber immer wieder die Frage auf, was an den überlieferten Lehren wirklich auf Offenbarung, was auf menſchliche Aneignung und Darſtellung der Offenbarung zurückzuführen ſei. Und auf jeden Fall muß doch der Gottesglaube ſchon vorhanden ſein, ehe von göttlicher Offenbarung die Rede ſein kann. Solange das Recht des Gottesglaubens ſelbſt noch nicht ſicher ſteht, iſt der Streit über Inhalt und Umfang der Offenbarung ein müßiges Spiel.

Wir hatten noch geſehen, daß allem Naturerkennen das perſönliche Ich zu Grunde liegt, welches in ſeiner Welt ſich orientiert, indem es die Formen ſeines perſönlichen Denkens in die bunte Vielheit räumlicher Anſchauungen hineinträgt. Dasſelbe perſönliche Ich iſts, welches ſich als Einheit der ganzen äußeren Welt des Daſeins gegenüber zuſammenfaßt, und auch dieſe Welt ſich gegenüber als eine Einheit, als ein ganzes auffaßt. Unwillkürlich überträgt es

auf dieſe Welteinheit die Kategorien ſeines Denkens, und fragt nach einem letzten Einheitsgrunde der Welt, nach einer höchſten Einheit, in welcher das Ich und das Nichtich, das Subjekt und das Objekt, die Natur und der Geiſt den Grund ihres ſo verſchiedenartigen Daſeins haben. Aber dieſer Einheitstrieb iſt mit nichten die letzte Wurzel der Religion. Metaphyſiſche Syſteme in mannigfaltiger Geſtalt ſind aus ihm hervorgewachſen; in der Religion bezeichnet er nur ein abgeleitetes Intereſſe.

Wir müſſen noch einmal auf das Ich als Perſönlichkeit, als denkendes, fühlendes und wollendes Subjekt zurück, um den Urſprung der Religion und damit ihre Bedeutung für den lebendigen Menſchen zu verſtehen. Als lebendige Perſon unterſcheidet ſich der Menſch von der Natur, ſtellt ſich ihr gegenüber als ein Weſen höherer Art und ſucht ſich in ſeiner Unabhängigkeit von der äußeren Naturnotwendigkeit zu behaupten. Aber der Menſch iſt andererſeits Naturweſen wie das Tier, und als Naturweſen in den mechaniſchen Naturzuſammenhang verflochten. Dieſe Abhängigkeit von dem Naturmechanismus drängt ſich ihm in ſeiner Wechſelbeziehung mit der Außenwelt täglich und ſtündlich auf. Als fühlende und wollende Perſönlichkeit verlangt er frei zu ſein von der äußeren Naturgewalt, ſeine Freiheit der Natur gegenüber zu behaupten, indem er ſie beherrſchen und ſich in ſeiner ſelbſtändigen Exiſtenz ihr gegenüber behaupten will. Der Menſch, der ſeine perſönliche Exiſtenz erlebt, will als Perſönlichkeit leben trotz der Erfahrung ſeines Verflochtenſeins in die Natur. So giebt ihm die Doppelheit ſeines Weſens ein Rätſel auf, das er löſen muß, nicht bloß aus einem theoretiſchen, nein vor allem aus einem

praktiſchen Bedürfniſſe. Die Löſung dieſes Rätſels iſt die Religion, der Glaube an eine höhere Macht, von der er ſelbſt ſamt der ihn umgebenden Natur gleicherweiſe abhängig iſt, an eine freie perſönliche Macht, die ſeine Freiheit zu ſchützen vermag, indem ſie die Natur der Perſönlichkeit dienſtbar macht.

Dieſer Glaube geht aus keiner theoretiſchen Erkenntnis hervor: im Gegenteil, die gegebene Wirklichkeit des erfahrungsmäßigen Daſeins ſtellt dieſen Glauben täglich und ſtündlich hart auf die Probe. Dieſer Glaube iſt ſeinem Weſen nach ein Akt der inneren Erhebung über die äußere erfahrungsmäßige Wirklichkeit; eine gewiſſe Zuverſicht deſſen, das man nicht ſieht. Seine Wurzel iſt vielmehr ein praktiſches Bedürfnis der lebendigen Perſon: das Bedürfnis ſich als freie Perſönlichkeit bewähren und behaupten zu können gegenüber der Naturgewalt, als konkreter lebendiger Geiſt bei ſich ſelbſt zu bleiben, ſtatt im äußern Naturdaſein unterzugehen. Man kann dieſen Glauben keinem der dieſes praktiſche Bedürfnis nicht in ſeiner ganzen zwingenden Macht über das Gemüt empfunden hat, andemonſtrieren: die keimartige Anlage zur Religion, die in keinem fehlt, kann verkümmern in der Not des äußeren Lebens wie in der Hingabe an ſinnlichen Genuß, in der Luſt an der Schönheit der Welt wie in dem einſeitigen Erkenntnistrieb, der nur im Weltwiſſen, in der Erforſchung der Fülle einzelner Thatſachen dieſer Welt, ſeine Befriedigung findet. Aber der Menſch, der ſich auf ſich ſelbſt als Menſch, als perſönliches Ich beſinnt, ſieht ſich ſofort vor die uralte Rätſelfrage ſeines Lebens geſtellt, für die es keine andere Löſung giebt als in der Religion. Darum iſt der religiöſe Glaube

eine Sache der perſönlichen Exiſtenz. So gewiß der Menſch fühlt, daß er da iſt und lebt als lebendiges Ich, ſo gewiß iſt der Fromme ſeines Glaubens als eines notwendigen Beſtandteils ſeiner ſelbſt. Der Glaube baut ſich unmittelbar auf dem Urdatum aller Wirklichkeit, dem Ichgefühle auf; er bedarf daher keiner Legitimation durch das theoretiſche Erkennen, er behauptet ſich um der perſönlichen Selbſtbewahrung willen auch gegenüber allen Zweifelfragen, welche der äußere Naturlauf ihm entgegenwirft.

Das volle Weſen der Religion kann freilich erſt auf ihrer höchſten Stufe, im Chriſtentum, ganz erkannt werden. Aber derſelbe praktiſche Grundtrieb des perſönlichen Geiſtes iſt ſchon auf den unterſten Religionsſtufen wirkſam. Auch wo der Menſch ſich zunächſt nur als Naturweſen, in ſeiner äußeren ſinnlichen Exiſtenz den zerſtörenden Naturgewalten gegenüber behaupten will, iſts doch ihm ſelbſt unbewußt der perſönliche Freiheitstrieb, der ſich in ihm regt. Auch wo der Menſch ſeine Gottheit noch ganz nach Art eines Naturweſens vorſtellt, iſt ſein Glaube doch nicht an die Natur als ſolche hingegeben, denn ſein noch ſo ſinnlich und natürlich vorgeſtellter Gott hat ihm doch ſchon die Bedeutung einer übernatürlichen Macht. Nicht auf die Reinheit der Vorſtellung, in die wir das Uebernatürliche faſſen, kommt es in der Religion in erſter Linie an, ſondern auf den praktiſchen Wert, auf die Bedeutung der Vorſtellung für die lebendige Perſon.

Aber was im Weſen des Menſchen als freier Perſönlichkeit angelegt iſt, ſeine fortſchreitende Befreiung von der Naturbeſtimmtheit, muß ſich auch in der fortſchreitenden Entwickelung ſeiner religiöſen

Vorſtellungen dokumentieren. Wirklich frei von der Naturreligion wird der Menſch erſt, wenn er ſich ſelbſt als ſittliche Perſönlichkeit ergreift und wenn er infolgedeſſen auch den Gott, an den er glaubt, wirklich als ſittliche Macht verſteht. Im Bewußtſein ſeiner eigenen ſinnlichen Natur als ſittlich-ſchwacher, ſündiger Menſch erhebt er ſich zu dem Glauben an eine heilige Willensmacht, die ihn trotz ſeiner Schwachheit und Sündigkeit nicht verwirft, ſondern ihm Kraft verleiht, ſeine ſittliche Beſtimmung als freie Perſönlichkeit zu erreichen. Im Gefühle der Endlichkeit und Unvollkommenheit alles Menſchendaſeins und Menſchenwillens erhebt er ſich zu dem Glauben an eine freie Macht über die Natur, welche das natürliche Daſein ſittlichen Zwecken unterthan macht und in der Menſchenwelt ein Reich der ſittlichen Zwecke ſtiftet und dieſes Reich fortſchreitend verwirklicht. Der Menſch kann ſich als wollende Perſönlichkeit nur behaupten durch die Idee der Freiheit. Die Freiheit iſt gar nichts anderes als die Unabhängigkeit der lebendigen Perſönlichkeit von der eigenen ſinnlichen Natürlichkeit und von der Natur um uns her, die Verwirklichung unſerer eigenen geiſtigen Beſtimmung, deren wir inne werden ſo gewiß als wir leben und ſind. Die Freiheit iſt nur geſichert, wenn es eine die Welt durchwaltende Willensmacht giebt, welche die Natur als Mittel zum Zweck der Perſönlichkeit geſchaffen hat und regiert, welche die Menſchenwelt zu einem Reiche perſönlicher Geiſter vereinigt, in welchem alles Daſein ſeinen Endzweck erreicht, welche endlich dem einzelnen Subjekt trotz ſeiner eigenen Natürlichkeit Kraft giebt, freie ſittliche Perſönlichkeit immer mehr zu werden. Wer den Gedanken der ſittlichen Perſönlichkeit einmal ge-

faßt hat, kann auf jenen Glauben nicht wieder verzichten ohne sich selbst, seine eigene persönliche Existenz zu verlieren. Demonstriert werden kann jener Glaube nicht, er kann nur erlebt und erfahren werden als ein notwendiger Bestandteil unserer persönlichen Existenz.

Alle religiöse Gewißheit beruht sonach zuletzt auf einem persönlichen Erlebnisse. Sie ist persönliche Gewißheit, kein Wissen, ein Bestandteil unserer persönlichen Existenz, kein für das persönliche Leben gleichgiltiges theoretisches Erkennen. Darum kann auch kein Beweis für die Notwendigkeit der Religion den überzeugen, der jene Nötigung zum Glauben nicht in seinem eigenen persönlichen Leben erfahren hat. Und ebenso wie alle Nötigung zum religiösen Glauben, so will auch die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses *erlebt* sein. Der Mensch muß es persönlich an seinem inwendigen Menschen erfahren, daß er in der Religion in einem persönlichen Verhältnisse zum persönlichen Gotte steht, daß Gott nicht bloß mit seinem gebietenden Willen, nein auch mit seiner Kraft, mit seinem Geiste, mit seiner Liebe, persönlich gegenwärtig ist im Menschengeiste, ihn über seine endliche Natürlichkeit hinaushebt, ihm seine Schuld vergiebt, ihm mit seiner Liebesmacht nahe ist, ihm neue Kraft zum heiligen Leben ins Herz gießt. Wie dies zugehen mag, und wie sich das Walten der göttlichen Gnade zur persönlichen Freiheit des Menschen verhalte, das bleibt ein Geheimnis, in welches kein theoretisches Erkennen, keine Logik und keine Metaphysik jemals einzudringen vermag. Dem Frommen ist das göttliche Geisteswirken, die göttliche Gnadengegenwart, eine Thatsache persönlicher Erfahrung; nach weiteren fragt er nicht und bedarf keiner Auskunft darüber, wie dies zugehen mag.

Der letzte Grund aller religiösen Gewißheit ist also eine praktische Nötigung unseres persönlichen Geisteslebens, die wir in uns erleben müssen. Der theoretische Beweis mag diese Nötigungen aufzeigen, hervorbringen kann er sie nicht. Wer jene Nötigungen nicht persönlich in sich erfährt, wird dadurch noch lange nicht zu einem Frommen gemacht, daß ihm eine psychologische Deduktion die allgemeine Anlage zur Religion und ihre menschheitliche Notwendigkeit aufzeigt. Nur für den religiösen Menschen selbst und für die religiöse Gemeinde dient jener Beweis als eine nachträgliche theoretische Verständigung über den Hergang bei der Entstehung ihres Glaubensbewußtseins. Gegenüber den Ungläubigen leistet er nur soviel, die Meinung als eine thörichte abzuweisen, als könne die Religion jemals als Illusion erkannt werden. Denn solange der Mensch endlicher Geist, d. h. persönliches Wesen inmitten seiner Naturbestimmtheit bleibt, wird sich ihm immer wieder die Nötigung zu einer Weltanschauung aufdrängen, die der Selbstgewißheit seiner Persönlichkeit genügt. Die Wahrnehmung, daß auch in der Bildung und Umbildung unserer religiösen Vorstellungen Gesetz und Regel waltet, liefert für sich allein noch keinen Beweis für die objektive Wahrheit ihres Gehaltes. Gesetzmäßigkeit waltet auch in den Hallucinationen des Geisteskranken. Aber solange der Mensch Mensch bleibt, ein mit dem Freiheitstriebe begabtes Wesen inmitten seiner endlichen Naturbestimmtheit, muß sich ihm die Nötigung zu religiöser Weltanschauung immer wieder aufdrängen: denn um persönliches Subjekt zu bleiben, bedarf er des Glaubens an eine höhere Macht, welche Geist und Natur in das Verhältnis von Zweck und Mittel

zu einander geſetzt hat. Theoretiſches Naturerkennen kann und ſoll man ohne Einmiſchung teleologiſcher Geſichtspunkte üben; ſich ſelbſt als lebende freie Perſönlichkeit behauptet der Menſch durch eine teleologiſche Weltanſchauung, welche Glaubensſache iſt, nicht Sache der Wiſſenſchaft.

Wohl kann und muß auch die Wiſſenſchaft der Religion höchſt wichtige Dienſte leiſten. So bearbeitet die Welt unſerer Begriffe, von welchen wir auch bei der Bildung unſerer religiöſen Vorſtellungen Gebrauch machen. Sie führt dieſe Vorſtellungen zurück auf die der religiöſen Erhebung zu Grunde liegenden praktiſchen Impulſe und unterſucht den Thatbeſtand der inneren Erfahrungen und Erlebniſſe, deren der Fromme im religiöſen Verhältniſſe gewiß wird. Sie prüft die Bedingungen aller Erfahrung, alſo auch der religiöſen, und ſondert dadurch den Thatbeſtand wirklicher perſönlicher Erfahrung von allerlei metaphyſiſchen Vorſtellungen ab, die ihrer Natur nach über alle Erfahrung hinausgehen. Sie macht damit das Feld frei für die unſeren Vorſtellungen zu Grunde liegenden wirklich religiöſen Motive. Sie deckt Geſetz und Regel auch in der Bildung und Entwickelung der religiöſen Vorſtellungen auf, zergliedert die verſchiedenen Faktoren, die auf ihre Ausbildung einwirken und lehrt uns ſo die pſychiſchen Vorgänge ebenſo wie die geſchichtlichen Einflüſſe, denen die beſtimmten Vorſtellungen ihre Form verdanken, von dem Thatbeſtande praktiſcher Nötigungen und innerer Erfahrungen, die ihren Inhalt ausmachen, zu unterſcheiden.

Aber trotz aller Anſtrengung bleibt die religionsphiloſophiſche Wiſſenſchaft außer ſtande, zu einer metaphyſiſchen Ableitung der Glaubensobjekte fort-

zuſchreiten, oder ihre Wahrheit für den zu deduzieren, der den praktiſchen Zwang nicht in ſich erlebt, welcher dem Frommen die perſönliche Gewißheit von der Objektivität des religiöſen Verhältniſſes aufnötigt. Wir können und müſſen vom Standpunkte der lebendigen Perſönlichkeit aus uns eine einheitliche Weltanſchauung entwerfen, welche uns den Sinn und die Bedeutung des Welträtſels aus der geiſtigen Beſtimmung des Menſchen und der Menſchheit erhellt. Die Weltkauſalität, welche der Einheitstrieb unſeres Geiſtes uns anzunehmen nötigt, wird im Lichte religiöſer Weltbetrachtung zur teleologiſchen Macht, der dunkle unerkennbare Weltgrund zum offenbaren göttlichen Liebewillen, in welchem uns das innerſte Weſen Gottes und unſeres eigenen Ich verſtändlich wird. Im Lichte dieſer teleologiſchen Weltanſchauung erſcheint uns auch die Geſetzmäßigkeit in der äußeren Natur nicht mehr als toter Mechanismus, ſondern als die Offenbarung einer höchſten Vernunft, die Stufenfolge in der Entwickelung natürlicher Daſeinsformen als zweckmäßige Anordnung einer ewigen Weisheit. Obwohl aber eine ſolche Weltanſchauung über die gegebene Wirklichkeit in Zeit und Raum ſich zur Welt des Ideales erhebt, die in der äußeren Erfahrung nirgends, in der inneren Erfahrung nur unvollkommen und bruchſtückweiſe angetroffen wird: dennoch wird man von ihr fordern dürfen, daß ſie mit der geſicherten Erfahrung nicht in Widerſpruch komme, daß ſie uns alſo nichts als religiöſe Wahrheit aufrede, was das nüchterne Welterkennen als unwahr verwirft. Keine noch ſo einheitlich durchgeführte Weltanſchauung wird uns erklären können wie es zugeht, daß die Naturwelt mit ihrer mechaniſchen Verkettung ſchließlich dennoch den

Zwecken des Geiſtes ſich dienſtbar erweiſt; aber keine Weltanſchauung wird ſich dem denkenden Geiſte empfehlen können, die ſich gezwungen ſieht, die Thatſachen, welche das kauſale Naturerkennen konſtatiert hat, in Abrede zu ſtellen. Gerade eine gründliche religionsphiloſophiſche Forſchung belehrt uns aber, daß die Welt des Glaubens in einer ganz anderen Sphäre liegt, als die Welt der gegebenen Wirklichkeit in Zeit und Raum. Sie zeigt uns, daß naturwiſſenſchaftliche Erkenntnis und religiöſe Gewißheit ſich auf ihren Wegen gar nicht berühren können, daß alſo allemal ein Uebergriff vorliegt auf fremdes Gebiet, wenn die Dogmatik naturwiſſenſchaftliche Erkenntniſſe rektifizieren, oder die Naturwiſſenſchaft religiöſe Ueberzeugungen widerlegen will.

Aber vielleicht bleibt eine andere Einrede zurück. Geſetzt ſelbſt, es gelänge, die Notwendigkeit religiöſer Welt- und Lebensanſicht aus dem Weſen des Menſchen als endlichen Geiſtes, d. h. als naturbeſtimmten aber zur perſönlichen Freiheit beſtimmten Subjektes zu erklären — ſteht denn damit ſchon ihre objektive Wahrheit, die objektive Realität des im Glauben erlebten religiöſen Verhältniſſes feſt? Könnte nicht die Religion eine für den Menſchen, wie er nun einmal beſchaffen iſt, notwendige Illuſion ſein? Dieſe Skepſis kann gerade aus einer richtigen Einſicht in die Grenzen unſeres Erkennens erwachſen und die Metaphyſiker aller Sorten ſind raſch bei der Hand, dieſes Geſpenſt des Skeptizismus an die Wand zu malen gegenüber einer Weltanſchauung, die wie ſie ſagen, nur ſubjektiv menſchliche, keine objektive, abſolute Gewißheit gebe. Es läßt ſich dagegen einfach erwidern, daß wir überhaupt keine andere Gewißheit verlangen dürfen, als die ſich aus den Nötigungen unſeres Geiſteslebens

ergiebt, ſei es aus der Nötigung unſeres theoretiſchen Denkens, wo es um Verſtandeserkenntniſſe ſich handelt, ſei es aus praktiſchen Nötigungen des perſönlichen Subjektes, wo es um die Gewißheit des Uebernatürlichen ſich handelt. Die erſtere Art der Gewißheit für gewiſſer halten zu wollen als die letztere, iſt ein thörichter Hochmut des Verſtandes: denn das theoretiſch Erkannte kann für uns nicht gewiſſer ſein als das perſönlich *Erlebte*. Auch die gegebene äußere Wirklichkeit, die der Verſtand erkennt, iſt eine Wirklichkeit zunächſt für uns, die Wirklichkeit unſerer Welt, die das perſönliche Subjekt anſchaut und aus ſich heraus deutet. Was *wir* genötigt ſind, *uns* als real und objektiv vorzuſtellen, das iſt eben die Wahrheit für uns; eine andere Wahrheit, die nicht für uns wäre, bleibt eine leere Verſtandesklügelei, ein Schatten und Schemen, ein Geſpenſterſpuk, den der Verſtand ſich vormalt und der freilich nur verſcheucht werden kann, wenn wir der blaſſen Reflexion den Abſchied geben und uns voll und ganz auf den Boden der perſönlichen Erfahrung ſtellen. Für den Frommen, welcher die Realität des religiöſen Verhältniſſes erlebt, ſchwindet jene Skepſis, wie Nachtgeſpenſte vor dem hellen Tage verſchwinden. Eben darum ſage ich aber, alle Wiſſenſchaft reicht an die religiöſe Thatſache nicht heran. Sie wird nicht in der theoretiſchen Reflexion, ſondern nur im perſönlichen Selbſtbewußtſein wirklich *erlebt*.

Die religiöſe Ueberzeugung iſt kein Wiſſen, aber Gewißheit, die unmittelbar mit dem perſönlichen Selbſtgefühle des Frommen geſetzt iſt, ein Stück ſeines perſönlichen Lebens, ein Beſtandteil ſeiner eigenen Exiſtenz. In der Gewißheit des perſönlichen Glaubens eröffnet ſich dem Frommen das eigentümliche Gebiet der

religiöſen Erfahrung. Dieſe Erfahrung aber iſt in ihrem innerſten Kerne aufgefaßt ein Innewerden des lebendigen Gottes ſelbſt mit ſeiner Kraft, ſeinem Geiſte, ſeiner Liebe. Gott ſelbſt iſts, der im Menſchengeiſte den Beweis ſeiner Exiſtenz führt, weil er dem Menſchen gegenwärtig iſt mit ſeinem Geiſte, mit dem Troſte der Schuldvergebung, mit der Kraft der Heiligung. Wer dieſe Gotteskraft im eigenen Innern erlebt, dem iſt das Daſein Gottes ſo gewiß wie ſein eigenes Leben; die Gewißheit, daß der lebendige Gott ſich auch in uns und für uns offenbart, iſt der Thatenweis ſeiner Exiſtenz, der nicht bloß fehlbare menſchliche ſondern unfehlbare göttliche Gewißheit giebt! testimonium Spiritus Sancti internum, wie's unſere Dogmatiker heißen. Hier iſt die Stätte des religiöſen Myſteriums: der lebendige Gott ſelbſt gegenwärtig im lebendigen Menſchengeiſte.

Aber, ſo ſagt man, die ſubjektiven Erlebniſſe in der Religion können Täuſchungen ſein. Wieviele Hallucinationen, Einbildungen eines kranken Gehirnes hats nicht auch auf religiöſem Gebiete gegeben! Die wahnſinnigen Selbſttäuſchungen aller möglichen Schwärmer, die ſich unmittelbarer Erleuchtungen aus der übernatürlichen Welt, eines unmittelbaren Verkehres mit Engeln und Geiſtern rühmten, ſie beruhen ja ganz ebenſo auf unmittelbarer perſönlicher Gewißheit des Subjektes, als dies bei dem heiligſten der Fall iſt, was es für uns in der Religion giebt, dem Glauben an die verſöhnende göttliche Vaterliebe und an die Macht des göttlichen Geiſtes über das ſchwache Menſchengemüt.

Unſtreitig ſind einem kranken Seelenleben die wunderlichen Illuſionen, in denen es ſich bewegt ebenſo gewiß, als z. B. die inneren Erlebniſſe der Gewiſſens-

ſtimme dem ſittlich und geiſtig geſunden Menſchen. Aber wir haben ja einen Weg, wirkliche Erlebniſſe von bloß eingebildeten zu unterſcheiden.

Wäre der Menſch iſoliertes Subjekt, ſo beſäße er kein Mittel, in ſeinen Vorſtellungen wirkliche Erlebniſſe von ſubjektiven Wahngebilden zu unterſcheiden. Für Sinnestäuſchungen infolge krankhafter Organiſation, für Irrtümer des Verſtandes und für Verkehrung des ſittlichen Urteiles giebt es kein anderes Korrektiv als in der menſchlichen Gemeinſchaft und ihrer geſchichtlichen Entwickelung. In der Gemeinſchaft findet auch die krankhafte Entartung des religiöſen Triebes das einzig mögliche Korrektiv. Es giebt keinen anderen Prüfſtein für die Echtheit und Wahrheit ſubjektiv religiöſer Erlebniſſe, als das Zeugnis einer geſchichtlichen Gemeinſchaft, als deren Glied der einzelne ſich fühlt. Was einer oder wenige zu erleben meinen, kann Täuſchung ſein; aber was eine geſchichtliche Gemeinſchaft, in deren Leben ein Geſchlecht an das andere ſich reiht, immer wieder erlebt und als erlebte und erfahrene Wirklichkeit bezeugt, das muß einen tieferen Grund im Menſchengemüte beſitzen. Theoretiſche Irrtümer und Vorurteile mögen ſich jahrhundertelang fortſchleppen; Erlebniſſe und Erfahrungen der lebendigen Perſon, die ſich in einer geſchichtlichen Gemeinſchaft von Geſchlecht zu Geſchlecht von neuem erzeugen, bewähren ſich an dieſem gemeinſamen Zeugniſſe als echt, und um ſo gewiſſer, je größer und allgemeiner verbreitet die Gemeinſchaft iſt. Die theoretiſche Auffaſſung und Darſtellung dieſer inneren Vorgänge kann irrtümlich oder doch mit Irrtum gemiſcht ſein, die Vorgänge ſelbſt müſſen auf einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit des perſönlichen Geiſteslebens

beruhen. Von ſolchen gemeinſamen Erlebniſſen wird ſich immer nachweiſen laſſen, daß ſie ihren Grund in allgemeingiltigen Nötigungen des lebendigen Menſchen haben, und daß ſie ſich an den Früchten bewähren, welche aus dem inneren Vorgange im Menſchengemüte für die tiefere Erfaſſung und kräftigere Erfüllung ſeiner perſönlichen Lebensbeſtimmung erwachſen. Die wahnwitzigen Einbildungen eines Schwärmers können keine Gemeinſchaft ſtiften: denn ſie tragen keine Frucht weder für das individuelle noch für das gemeinſame Leben; ſie ſind keine geſchichtliche Macht, welche die Menſchheit auf dem Wege ihrer Befreiung von der Naturgewalt vorwärtsbringt. Dagegen die Erfahrungen, welche die geſchichtliche Gemeinſchaft von dem inneren Frieden und der inneren Seligkeit macht, den die Gewißheit der Verſöhnung und der Gotteskindſchaft gewährt, ſie erweiſen ihre Echtheit durch die Allgemeingiltigkeit des religiöſen Bedürfniſſes, das durch ſie geſtillt wird und durch die ſittlich erneuernde, ſittliche Gemeinſchaft ſtiftende Macht, die von ihnen ausgeht.

Erſt in der geſchichtlichen Gemeinſchaft wird auch der Glaube an die göttliche Offenbarung auf ſeinen feſten unerſchütterlichen Grund geſtellt. Offenbarung iſt eine Willenskundgebung des perſönlichen Gottes an den perſönlichen Menſchen. Ihre Stätte iſt das Menſchengemüt, welches im eigenen Inneren die Stimme Gottes vernimmt. Aber das religiöſe Leben iſt keine zuſammenhangsloſe Vielheit einzelner ſubjektiver Erlebniſſe. Die Religion iſt eine geſchichtliche Macht über die Individuen, ein Strom des Lebens, welcher durch die Jahrhunderte geht und die einzelnen, die von ihm ergriffen werden, trägt. So tritt auch

die göttliche Offenbarung zunächſt als eine geſchichtliche Kunde an die einzelnen heran. Geſchichtliche Perſönlichkeiten ſind ihre Träger: was ſie als Gottes Willen und als Gottes Heilsbotſchaft verkündigen, wird eine geſchichtliche Macht, wenn es religiöſe Gemeinſchaft ſtiftet, in welcher die Wahrheit des verkündeten erlebt und erfahren wird.

Für die chriſtliche Gemeinde iſt Gott in der Perſon und dem Lebenswerke Chriſti offenbar. Er iſt ihr die Offenbarung der verſöhnenden Liebe Gottes, die uns zur Kindſchaft bei Gott trotz unſerer Sünde und Schuld, zur Freiheit über die Welt trotz unſeres Verflochtenſeins in den Naturzuſammenhang, zur Bürgerſchaft in dem überſinnlichen Geiſterreiche, dem Reiche Gottes beruft. Das, was das religiöſe Verlangen ſehnſüchtig ſucht, iſt durch die Offenbarung in Chriſtus erfüllt: im Glauben an ihn erleben wir den Troſt der Verſöhnung im Herzen und die Gotteskraft, die uns in den Stand ſetzt, unſere perſönliche Lebensbeſtimmung zu erfüllen. Die geſchichtliche Objektivität der Heilsoffenbarung in Chriſtus iſt der Grund der religiöſen Gewißheit für die Gemeinde und für den einzelnen Chriſten, deſſen religiöſes Leben in der Gemeinde heranreift.

Im Vertrauen auf das Zeugnis der Gemeinde von dem Heile, das in Chriſtus zu finden iſt, wagen wir den Weg zu gehen, den jene geſchichtliche Offenbarung uns weiſt, wagen wir es, die Botſchaft von der verſöhnenden Gottesgnade, welche das Evangelium bringt, perſönlich auf uns zu beziehen. Aber daß in Chriſtus wirklich Gott für uns offenbar iſt, muß jeder einzelne immer wieder perſönlich erleben. Die perſönliche Gewißheit des Subjektes erwächſt immer nur als

Thatſache perſönlicher Erfahrung. Dieſe perſönliche Erfahrung legitimiert ſich als allgemein giltig an ihrem Einklange mit dem Zeugniſſe der Gemeinde und ihrer bald neunzehn Jahrhunderte alten Geſchichte. Aber ich muß es perſönlich an mir erfahren haben, daß in der geſchichtlichen Perſönlichkeit Chriſti Gottes Weſen und Wille auch für mich offenbar iſt, daß die Botſchaft von der erlöſenden Gottesliebe, die in ihm verkörpert iſt, ſich auch auf mich perſönlich bezieht, und daß dieſe Gottesliebe eine Macht iſt, die ich im eigenen Herzen ſpüre, eine Macht, die mich heiligt und mich frei macht von der Welt.

Im Glauben an Chriſtus, den Offenbarer Gottes, weiß ich mich mit Gott verſöhnt, von der Welt erlöſt und aufgenommen in ein überſinnliches Geiſterreich, das Reich Gottes, die wahre Heimat des perſönlichen Geiſtes. Als Bürger dieſes Reiches weiß ich mich einbegriffen in den ewigen Weltzweck Gottes, dem alles äußere Naturdaſein nur als Mittel dient; indem ich in dieſes Gottesreich mich einreihe, bin ich meiner ewigen Beſtimmung und ihrer dereinſtigen Vollendung gewiß. So ſtützt ſich die religiöſe Gewißheit des Chriſten auf die geſchichtliche Offenbarung in Chriſtus: ſie reift an ihr heran und richtet an ihr, wenn ſie ſchwankend werden will, ſich wieder empor. Aber der letzte und tiefſte Grund dieſer Gewißheit iſt für die lebendige Perſon immer nur die perſönliche Erfahrung, durch welche ſich die Wahrheit jener geſchichtlichen Offenbarung für mich bewährt: das perſönliche Erlebnis der Gegenwart Gottes, des göttlichen Gnadentroſtes und der göttlichen Liebesmacht im eigenen Herzen: testimonium Spiritus Sancti internum.

III.

Die Gottesidee.

Vortrag, gehalten in der deutsch-reformierten Kirche zu Frankfurt a. M. 1877.*)

Von dem alten Dichter und Philosophen Simonides aus Keos wird uns erzählt, daß einst der König Hiero von Syrakus ihn über das Wesen Gottes befragte, da habe er sich erst einen Tag, dann zwei Tage, dann immer länger Bedenkzeit ausgebeten und zuletzt erklärt, je länger er darüber nachdenke, desto dunkler erscheine ihm dieser Gegenstand. Und Platon, der Frömmste unter Griechenlands Philosophen, sagte einmal in einer Schrift, welche ganz der Erforschung des göttlichen Wesens gewidmet ist: den Schöpfer und König des All zu finden sei schwer; habe man ihn aber gefunden, so sei es unmöglich, allen von ihm zu reden. Und nicht bloß heidnische Philosophen haben so über die Erkennbarkeit Gottes geurteilt. Melanchthon hat einst alle Spekulationen über die Mysterien der Gottheit zurückgewiesen, Calvin hat selbst die Frage, was Gott an und für sich sei, für unzulässig erklärt und gefordert, sein verborgenes Wesen vielmehr andächtig zu verehren, als neugierig zu erforschen. Und Dr. Luther schreibt: „Gottes Wesen an sich selbst ist ein übernatürlich unerforschlich Wesen, ganz unerkenntlich und unbegreiflich. Was wir allein von

*) Erschien zuerst bei M. Diesterweg.

ihm wiſſen können, iſt, wie er im Amte ſei und das Wort führe durch die Heiligen".

Nach ſolchen Warnungen könnte es beinahe vermeſſen erſcheinen, über die Gottesidee, zumal vor einer zahlreichen Verſammlung reden zu wollen. Und dennoch müſſen wir ja über Gott etwas ausſagen können, wenn wir an ihn glauben ſollen; und wenn wir auch nur über den Grund unſeres Glaubens an ihn uns Rechenſchaft ablegen, ſo haben wir uns doch irgend eine Vorſtellung von Gott gebildet und ſuchen uns des Rechtes dieſer Vorſtellung bewußt zu werden. Auch haben wenigſtens die Reformatoren und die alten Lehrer unſerer Kirche jene Unerkennbarkeit des göttlichen Weſens keineswegs ſo gemeint, als ob wir überhaupt nun gar nichts von Gott erkennen oder ausſagen könnten. Gott iſt erkennbar, ſagen ſie, ſoweit er uns ſich offenbart. Wie der Werkmeiſter aus ſeinem Werke, ſo wird der Schöpfer aus ſeiner Schöpfung, der Welt erkannt, vor allen aber aus dem Menſchengeiſte, in deſſen eigenen Tiefen ſich das Walten des göttlichen Geiſtes bezeugt.

Aber gerade die Thatſächlichkeit dieſer Gottesoffenbarung in der Welt und im Menſchengemüte wird heutzutage aufs heftigſte beſtritten. Ein berühmter franzöſiſcher Aſtronom, Laplace, hat geſagt, er habe mit ſeinem Teleſkop alle Himmelsfernen durchſucht, aber nirgends einen Gott gefunden. Und von der Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Menſchengeiſte hat man behauptet, ſie ſei nichts als eine Selbſttäuſchung des Menſchen, der ſein eigenes Weſen im Spiegel beſchaue und geſpenſtiſch verdoppele.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß dieſe und ähnliche Urteile zur Zeit in weiten Kreiſen ver-

breitet ſind. Unter den Gebildeten wie in den ungebildeten Maſſen hat die Abwendung vom Gottesglauben gegenwärtig, man darf wohl ſagen, reißende Fortſchritte gemacht. Der ſogenannte „Neue Glaube“, welchen David Friedrich Strauß dem alten Chriſtenglauben entgegenſetzt, hat auf die Frage, ob es einen Gott giebt, ein rundes Nein; auf die Frage, ob er und ſeine Genoſſen überhaupt noch Religion haben, die zweideutige Antwort: Ja oder nein, je nachdem man es nimmt. Strauß durfte auf dem Standpunkte des ausgeſprochenen Atheismus auch dieſe zweite Frage rundweg verneinen. Denn mit dem Gottesglauben ſteht und fällt alle Religion. Jene Andacht zum Univerſum, welche Strauß uns an Stelle des alten Gottesglaubens anbieten möchte, iſt nur inſofern religiös, als man das Univerſum ſelbſt wieder unwillkürlich perſonifiziert, ihm Vernunft und Güte, alſo die perſönlichen Eigenſchaften der Gottheit und dadurch unwillkürlich die Vorſtellung eines perſönlichen Verhältniſſes erzeugt, in welches der Menſch wohl zu einem Gott, aber nimmermehr zur unperſönlichen und bewußtloſen Natur ſich zu ſetzen vermag. Es iſt wahr, wie uns Strauß ſeine Andacht zum Univerſum beſchreibt: als demütige Ergebung, freudige Erhebung, liebendes Vertrauen, ſo finden wir bei ihm ſo ziemlich alle jene Empfindungen beiſammen, die man von jeher als religiöſe zu bezeichnen gewohnt iſt. Aber gerade hiermit hat er unter ſeinen ſonſtigen Geſinnungsgenoſſen wenig Anklang gefunden. Man fühlte es ganz richtig heraus, daß das vernünftige und gütige Univerſum im Grunde nur ein anderer Name ſei für eine vernünftige und gütige Gottheit. So erſchien vielen auch jene Andacht zum Univerſum als unklare

Schwärmerei, als ein unüberwundener Reſt eines früheren Standpunktes.

Unleugbar würde man ſehr Unrecht thun, wenn man die heute gerade unter höher Gebildeten verbreitete Abwendung vom Gottesglauben lediglich als eine moraliſche Verirrung verurteilen wollte. Die wiſſenſchaftlichen Gegner des Gottesglaubens treten mit wiſſenſchaftlichen Gründen für ihre Anſicht ein. Es finden ſich unter ihnen ſehr ernſte und beſonnene Denker, bedeutende Forſcher, welche auf ihren ſpeziellen Wiſſensgebieten hervorragendes, ja bahnbrechendes geleiſtet haben, Männer, deren perſönliche Ehrenhaftigkeit über jeden Zweifel erhaben iſt. Solchen Männern ihre ernſte Ueberzeugung ins Gewiſſen ſchieben wollen, das iſt jene widerliche pfäffiſche Art, welche ſoviel dazu beigetragen hat, die Vertreter der religiöſen Intereſſen bei den Männern der Wiſſenſchaft in Mißkredit zu bringen.

Unbefangen angeſehen iſt jene Beſtreitung des Gottesglaubens, wie wir ſie heute nicht ſelten aus dem Munde wiſſenſchaftlich gebildeter Männer vernehmen, nur das letzte Ergebnis einer von langer Hand her eingeleiteten wiſſenſchaftlichen Bewegung. Dieſe Bewegung begann mit der Kritik der überlieferten kirchlichen Vorſtellungen von Gott. Nach dem Vorgange Spinozas machten Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher auf die Widerſprüche aufmerkſam, in welche ſich unſer Denken notwendig verwickelt, wenn es Gott als unendlich, oder wie die Philoſophen zu ſagen pflegen, als abſolut, und gleichzeitig wieder als perſönlich nach Analogie einer menſchlichen Perſönlichkeit aufzufaſſen ſucht. Sie zeigten die Unmöglichkeit für unſer Denken, Gott Bewußtſein und Willen bei-

zulegen, ohne zugleich ſeine Unendlichkeit aufzuheben. Was wir bei uns Menſchen Bewußtſein und Willen nennen, iſt undenkbar ohne eine zeitliche Aufeinanderfolge beſtimmter, ſich gegenſeitig begrenzender Gedanken, ohne einen zeitlichen Unterſchied von Vorſatz und Ausführung. Suchen wir nun das göttliche Denken und Wollen nach Analogie des menſchlichen uns vorſtellig zu machen — und wir müſſen das ja, da wir nur von einem menſchlichen Denken und Wollen Erfahrung haben — ſo ziehen wir Gott notwendig ins Gebiet des Endlichen herab; wir ſtellen ihn nur nach Art eines ins Ungeheure erweiterten Menſchen vor und heben eben damit ſeine Abſolutheit auf.

Aus dieſen und ähnlichen Gründen haben die genannten Philoſophen an die Stelle der Idee eines perſönlichen Gottes den Gedanken einer unperſönlichen Gottheit geſetzt, eine Anſchauungsweiſe, die man, wenn auch nicht zutreffend, mit dem Namen des Pantheismus zu bezeichnen pflegt. Man glaubte nur ſo die Erhabenheit Gottes über alles Endliche feſthalten zu können, ihn nur ſo als den letzten Grund, als die höchſte Einheit der Welt wirklich begreifen zu können, ihn wirklich über alle Unterſchiede und Gegenſätze in der Welt hinausheben zu können. Ein Hauptvertreter dieſer pantheiſtiſchen Lehre, ja derjenige, durch den dieſelbe populär wurde, war David Friedrich Strauß in ſeiner früheren Periode. Gott iſt, ſo lehrte er damals, die in der Welt und im Menſchengeiſte unbewußt wirkſame Geiſtesmacht, die ſchöpferiſche, alldurchdringende, allbeherrſchende, aber unperſönliche Vernunft, der geſetzmäßige Zuſammenhang, die vernünftige Notwendigkeit in allem Geſchehen. Verwandt mit dieſer früheren Straußiſchen Lehre iſt die Vor-

ſtellung von einer unbewußten die Welt durchwaltenden Willensmacht, wie ſie beſonders durch Arthur Schopenhauer entwickelt und in neueſter Zeit wieder durch Eduard von Hartmann geiſtreich begründet worden iſt. Aber Strauß hat Recht, wenn er in ſeiner letzten Schrift ſagt, ein Gott im eigentlichen Sinne ſei doch nur der perſönliche Gott.

Der Glaube an einen perſönlichen, perſönlich dem Menſchen ſich offenbarenden Gott entſpringt aus einem praktiſch-religiöſen Bedürfniſſe des Menſchengemütes und aus praktiſchen Erfahrungen des menſchlichen Gemütslebens, welche jenem Bedürfniſſe entſprechen. Der Gedanke eines letzten Weltgrundes, einer höchſten Welteinheit, eines in allem endlichen Leben ſich bethätigenden unendlichen Seins dagegen hat ſeine Wurzel in einem theoretiſchen Intereſſe. Dieſes theoretiſche Intereſſe mag ſich auch bei einem unperſönlichen Abſoluten befriedigen; das religiöſe Gefühl verlangt einen perſönlichen Gott, zu welchem der Menſch in ein perſönliches Verhältnis zu treten vermag.

Gerade diejenige Vorſtellung von Gott, an welcher der Frömmigkeit vor allem gelegen iſt, wurde alſo vom Pantheismus für Täuſchung erklärt. Indem er im Namen der Wiſſenſchaft eine reinere Gotteserkenntnis an die Stelle der ſinnlichen Vorſtellung zu ſetzen verhieß, löſte er den religiöſen Gottesglauben in ſeinem innerſten Kerne auf. Die radikale, offene, rückhaltloſe Gottesleugnung aber hat erſt der Materialismus gebracht, der in den Kreiſen der heutigen Naturforſchung — ich darf nicht ſagen die alleinherrſchende, aber doch die zur Zeit noch vorwiegende Richtung bildet. Man verſteht unter Materialismus die konſequent mechaniſche Weltanſchauung, welche alle „im-

materiellen Kräfte“ und zweckſetzenden Prinzipien, vor allem die Wirkſamkeit einer ſchöpferiſchen, nach Zwecken handelnden göttlichen Intelligenz unbedingt ausſchließt. Im Gegenteile ſollen alle pſychiſchen Erſcheinungen auf mechaniſche Bewegungen der Atome, alles geiſtige Leben auf zwecklos wirkende phyſiſche Urſachen zurückgeführt werden. Geiſt iſt nach dieſer Weltanſchauung nur eine Funktion der bewegten und bewegenden Stoffe; die Vorſtellungen ſind molekulare Anziehungen und Abſtoßungen im Zentralnervenſyſtem, Empfindungen und Willensakte verwickelte Bewegungen der Eiweißmoleküle in den Ganglienzellen. Auf dieſem Standpunkt erſcheint es einfach als totale Verkehrung der wiſſenſchaftlichen Weltanſicht, wenn man einen bewußten, wollenden Geiſt als Urheber des bewegten Stoffes und der bewegenden Kräfte betrachtet.

Wenn nicht alles trügt, ſo hat dieſe materialiſtiſche Philoſophie ihren wiſſenſchaftlichen Höhepunkt bereits überſchritten. So anſpruchsvoll ſie ſich auch als die allein wahre Wiſſenſchaft zu geberden liebt, ſo erweiſt ſie ſich doch wiſſenſchaftlich völlig unhaltbar. Sie überſpringt die Grenzen, welche der menſchlichen Erkenntnis gezogen ſind und geht von Vorausſetzungen aus, welche niemals bewieſen werden können. Sie behandelt Begriffe, wie Materie, Stoff, Atom, Kraft als wären dieſelben völlig ſelbſtverſtändliche Dinge, und bemerkt nicht, welche unauflösliche Schwierigkeiten ein jeder dieſer Begriffe bei näherer Prüfung dem Denken bereitet. Sie meint zur Erkenntnis der letzten Urſachen hindurchgedrungen zu ſein, wenn ſie die innerhalb des Gebietes der Erſcheinungswelt ſelbſtverſtändliche Forderung eines ſtetigen und notwendigen Zuſammenhanges der mechaniſchen Bewegungen auf-

geſtellt hat und erweiſt ſich doch außer ſtande, auch nur eine einzige Empfindung, geſchweige denn Vorſtellungen und Willensakte aus mechaniſchen Bewegungen zu erklären. Dabei arbeitet ſie mit den Denkformen der Logik, ohne deren Tragweite zu ermeſſen, und baut unbekümmert um das ſubjektive Element unſerer Erſcheinungswelt eine Weltanſchauung auf, die ebenſo dogmatiſch, ebenſo unkritiſch, ebenſo unbeweisbar iſt, als die von ihr verhöhnte altkirchliche Dogmatik.

Unſtreitig ſind es urſprünglich wiſſenſchaftliche Antriebe geweſen, denen dieſe materialiſtiſche Weltanſchauung ihre Entſtehung verdankt. Es iſt eine völlig berechtigte Forderung, in der Naturwiſſenſchaft, welche die einzelnen räumlichen Erſcheinungen und ihre Verkettung untereinander erklärt, nicht nach Zwecken, ſondern allein nach Urſachen zu fragen. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß es überhaupt keine Zweckmäßigkeit in der Welt giebt. Derſelbe Weltzuſammenhang, welcher der Naturwiſſenſchaft als ein einziger ungeheurer Mechanismus ſich darſtellt, erſcheint für die ideale Betrachtung als die Durchführung eines einheitlichen Gedankens, eines großartigen Weltplans. Indem aber der Materialismus ſeine in der Naturwiſſenſchaft für die Erklärung der räumlichen Erſcheinungen völlig berechtigte Methode als den einzigen Schlüſſel zum Verſtändniſſe des Welträtſels betrachtete, trat er zugleich in unverſöhnlichen Gegenſatz mit einer idealen Betrachtung der Welt und des Menſchenlebens, mit den praktiſchen Intereſſen des Menſchengemütes, mit den Thatſachen und Erfahrungen unſeres inneren Lebens, die noch auf ganz andere Realitäten hinweiſen als auf Atomgruppen und Molekularbewegungen, und noch auf einen höheren Zuſammen-

hang als auf die Verkettung mechaniſcher Urſachen und Wirkungen in Zeit und Raum.

Wie wenig aber auch die pantheiſtiſche und die materialiſtiſche Weltanſchauung ſich rühmen dürfen, das letzte Wort in den höchſten Fragen, die das Menſchenherz bewegen, geſprochen zu haben, ſo iſt doch die Kritik, welche ſie an den religiöſen Vorſtellungen und vor allem an der überlieferten Gottesidee übten, nicht ſpurlos vorübergegangen. Wir können heute nicht mehr zurück zu den naiven Vorſtellungen der Vergangenheit, die ſich Gott nur als ein ins Ungeheure erweitertes Weltweſen, als den „großen Mann hinter den Wolken“ zu denken wußte. Wir können nicht mehr zurück zu dem Wundergott, der räumlich im Himmel über der Erde thront und nach ſeinem Belieben in den Weltlauf von außen her eingreift. Wir haben ein ſchärferes Auge für alle die Menſchlichkeiten, mit denen die frühere Vorſtellung ihren Gott aufs reichlichſte ausſtattete und ſind entſchloſſen, ſie fernzuhalten. Ja, wir können auch darin Strauß nicht ſo Unrecht geben, wenn er das ſchwere Geſchütz der ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes als etwas „altmodiſch“ bezeichnet. Dieſe Beweiſe überzeugen nur den, deſſen Gottesglauben ihrer nicht erſt bedarf und ſeit Immanuel Kant iſt die Kritik nicht müde geworden, die Trugſchlüſſe, welche dieſen Beweiſen zu Grunde liegen, immer aufs neue ans Licht zu ziehen. Noch mehr, wir müſſen es einräumen, daß es unſerem Denken niemals gelingen will, unſeren Gottesbegriff widerſpruchslos auszugeſtalten. Wir können uns weder von einem unendlichen Denken noch von einem unendlichen Wollen eine Vorſtellung machen. Sobald wirs dennoch ver-

ſuchen, verwickeln wir uns in Widerſprüche, indem bald die Abſolutheit Gottes zu Gunſten ſeiner Perſönlichkeit, bald wieder ſeine Perſönlichkeit zu Gunſten ſeiner Abſolutheit aufgehoben wird. Den Rat, den der Pantheismus giebt, die Perſönlichkeit Gottes fallen zu laſſen, um ſeine Abſolutheit zu retten, können wir nicht befolgen: denn er mutet uns zu, gerade das ſpezifiſch religiöſe Intereſſe des Gottesglaubens zu Gunſten eines philoſophiſchen Abſtraktums zu opfern. Und dabei fragt ſich noch ſehr, ob jenes Abſolute der pantheiſtiſchen Philoſophie wiſſenſchaftlich ſich beſſer begründen laſſe als der Gottesglaube der Religion. Der Anſpruch, den jene Philoſophie im Gegenſatze zu den ſinnlichen Vorſtellungen der Religion auf reines Denken oder reine Vernunfterkenntnis erhob, erſcheint immer fraglicher, je mehr wir auf den pſychologiſchen Urſprung aller jener vermeintlichen reinen Vernunfterkenntniſſe zurückgehen. Zuletzt ſind es doch immer nur ſubjektive Nötigungen des Menſchengemütes, welche uns in der Philoſophie ebenſo wie in der Religion die Grenzen einer möglichen Erkenntnis überſchreiten laſſen, hier zu dem Glauben an eine höchſte Vernunft und Güte, dort zu der Annahme eines letzten Einheitsgrundes alles Daſeins und Geſchehens führen. In dem einen wie in dem anderen Falle erheben wir uns über die Erfahrung, um auf dem Wege innerer Anſchauung eine einheitliche, den Intereſſen und Zwecken unſeres Geiſteslebens entſprechende Weltanſchauung zu gewinnen.

Eben darum iſt es nun aber auch gerade der durchgeführte kritiſche Standpunkt, der uns die Möglichkeit gewährt, den religiöſen Intereſſen ihr Recht zu laſſen und dennoch zugleich die Begrenztheit unſerer Gotteserkenntnis unbefangen einzuräumen.

Der kritiſche Standpunkt verlangt, die Religion rein und voll aus dem menſchlichen Geiſtesleben zu erklären. Wie das religiöſe Verhältnis ſelbſt eine innere Thatſache des Menſchengeiſtes iſt, ſo kann auch von göttlicher Offenbarung unmittelbar und zunächſt nur innerhalb des menſchlichen Geiſteslebens die Rede ſein. Unſer eigenes Innere iſt die Stätte, wo Gott ſich uns offenbart, und dieſe Offenbarung ſelbſt, die Beurkundung des göttlichen Geiſtes im menſchlichen Geiſte, beruht auf unverbrüchlichen pſychologiſchen Geſetzen. Dem Frommen iſt jeder wirklich religiöſe Lebensmoment, jeder Akt der inneren Erhebung zu Gott, jedes kräftige religiöſe Gefühl, jede neue religiöſe Anſchauung und Willensregung eine göttliche Wirkung in ihm, ein Thatbeweis für Gottes Daſein, den Gottes Geiſt und Kraft ſelbſt in der Menſchenſeele führt. Die pſychologiſch-kritiſche Betrachtung dagegen zeigt wie jener ganze Verlauf religiöſer Vorgänge im Menſchengemüte, die Entſtehung und Entwickelung unſerer religiöſen Empfindungen, Antriebe und Vorſtellungen in dem geiſtigen Leben des Menſchen ſelbſt und in der Geſetzmäßigkeit unſeres Geiſteslebens begründet iſt. Hiermit iſt das Recht nicht aufgehoben, dieſe Vorgänge auch wieder auf göttliche Offenbarung zurückzuführen: die durchweg geſetzmäßig beſtimmte Weiſe, in welcher dem Menſchengeiſte das Walten des göttlichen Geiſtes zum Bewußtſein kommt, wird von der Frömmigkeit einfach auf eben jenes göttliche Geiſteswalten in unſerem Geiſtesleben zurückgeführt und dieſes gute Recht der religiöſen Lebensbetrachtung iſt noch von keiner Wiſſenſchaft als Unrecht erwieſen. Jede der beiden Betrachtungsweiſen, die religiöſe und die pſychologiſche, geht ihren eigenen

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ſelbſtändigen Gang; aber keine von beiden ſchließt die andere aus.

Für die Wiſſenſchaft genügt es, die pſychologiſche Notwendigkeit des Gottesglaubens erwieſen zu haben. Dieſer Glaube iſt ſo alt wie die Menſchheit ſelbſt. Er gründet ſich in einem Bedürfniſſe des Menſchengemütes, das man wohl eine Zeitlang zurückdrängen, aber nicht austilgen kann. Und dieſes Bedürfnis hängt aufs engſte zuſammen mit den höchſten und edelſten Regungen des Menſchengeiſtes, mit jenen Regungen, in denen gerade der Adel und die Würde der Menſchheit beruht. Es iſt ein Irrtum, wenn man die Entſtehung des Gottesglaubens ganz oder vorwiegend in dem Intereſſe des Verſtandes geſucht hat, für jede Wirkung eine Urſache zu finden. Das Streben, eine letzte Urſache der Welt, einen letzten Einheitsgrund für das endliche und geteilte Daſein zu finden, kann ſich mit dem religiöſen Intereſſe auf einer beſtimmten Entwickelungsſtufe verbinden, aber urſprünglich iſt es ein philoſophiſches, kein religiöſes. Und lange bevor dieſes Einheitsbedürfnis des menſchlichen Denkens Befriedigung ſucht, erweiſen ſchon die religiöſen Nötigungen im Menſchengeiſte ſich mächtig. Eben darum hört aber auch die religiöſe Weltbetrachtung nicht auf, wenn es gelingt, den geſetzmäßigen Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen immer vollſtändiger aufzuhellen, alſo die Annahme eines unmittelbaren wunderbaren Eingreifen Gottes in den Weltlauf immer mehr auszuſchließen. Vielmehr iſt ein praktiſches Bedürfnis des Menſchengeiſtes, welches ihn immer wieder zu einer religiöſen Weltanſicht führt und ihn auch dann noch dazu führen würde, wenn es ihm gelingen könnte, das geſamte

unendlich verwickelte Getriebe des Weltlaufes auf eine einfache mechaniſche Formel zurückzuführen. Das Bedürfnis, welches zur religiöſen Weltanſicht, zum Gottesglauben führt, iſt nicht das Einheitsbedürfnis, ſondern das Freiheitsbedürfnis des Menſchengeiſtes, das Streben nach Selbſtbehauptung unſerer geiſtigen Freiheit gegenüber der blinden Naturgewalt. Unſer menſchliches Selbſtbewußtſein iſt geteilt zwiſchen dem Gefühle unſerer Abhängigkeit von der Natur auf der einen, dem Drange und der Fähigkeit zur inneren Erhebung über dieſe Abhängigkeit auf der anderen Seite. Als Naturweſen iſt der Menſch dem blinden Mechanismus des Naturzuſammenhanges unterworfen; zugleich aber ſagt er ſich ſelbſt, daß er mehr als ein bloßes Naturweſen iſt. Indem er ſich innerlich über ſeine endliche Naturbeſtimmtheit in der Welt erhebt, ſucht er dem gemeinen Schickſale alles Endlichen gegenüber ſich ſelbſt zu behaupten, ſich als ein ſelbſtbewußtes wollendes Ich, mit einem Worte, als ein freies, geiſtiges Weſen zu erkennen und zu bethätigen. Dieſes Streben der Selbſtbehauptung gegenüber der blinden Naturgewalt hat alle ſittlichen Ideen erzeugt: ſo die Idee der Menſchenwürde und der Menſchenbeſtimmung, ſo das Bewußtſein von Sünde und Schuld als des Widerſpruches zwiſchen unſerem thatſächlichen Willenszuſtand und unſerem ſittlichen Ideale, ſo auch die Hoffnung der Unſterblichkeit, in welcher der Menſch ſich dem äußeren Weltdaſein gegenüber als eine geiſtige Größe zuſammenfaßt, welche den Anſpruch erhebt, trotz der Todeserfahrung zu leben.

Ganz dasſelbe Streben nach Behauptung unſeres geiſtigen Selbſt gegenüber unſerer äußeren Abhängigkeit von der Natur hat nun auch die religiöſen Ideen,

vor allem den Gottesglauben hervorgerufen. Der Widerſpruch unſerer äußeren Naturbeſtimmtheit und unſerer inneren Freiheit erzeugt die praktiſche Nötigung dieſen Widerſpruch zu löſen. Wenn der Menſch ſich als freies, geiſtiges Weſen dieſer Welt der Notwendigkeit und des toten Mechanismus gegenüberſtellt, ſo bedarf er einer Weltanſchauung, welche dieſer ſeiner Selbſtbeurteilung entſpricht, welche dem praktiſchen Bedürfniſſe ſeines Geiſtes Genüge leiſtet, indem ſie das Rätſel des Lebens ihm löſt. Dieſe Löſung liegt eben im Gottesglauben. Nur dann wird der Menſch es wagen können, ſich zur geiſtigen Freiheit über die Welt zu erheben, wenn er ſich zu dem Glauben an eine höhere Geiſtesmacht erhebt, in welcher dieſer ganze Mechanismus der Erſcheinungswelt, zugleich aber auch ſein eigenes Streben nach Freiheit über dieſen Mechanismus begründet iſt. Nur der Glaube an die gemeinſame Abhängigkeit alles Endlichen von einer höchſten, unendlichen Vernunft und Freiheit giebt auch dem Menſchen die Möglichkeit, ſich der blinden Naturgewalt gegenüber als ein vernünftiges und freies Weſen zu behaupten, ſeine Menſchenbeſtimmung zu erfüllen, ſeiner Menſchenwürde Genüge zu thun. Dieſer Gottesglaube kann ſehr verſchiedene Entwickelungsſtufen durchlaufen, er kann ſehr verſchiedene Formen, bald ſinnlichere, bald geiſtigere annehmen. Aber die Wurzel dieſes Glaubens liegt immer in dem Bewußtſein unſerer Menſchenwürde gegenüber der bewußtloſen Natur. Es iſt wahr, die Götter der Völker ſind beſchaffen geweſen wie ihre Verehrer, nur größer und mächtiger als ſie. Aber je reicheren geiſtigeren Gehalt das Menſchenleben gewann, deſto geiſtiger hat man auch von der Gottheit gedacht.

In der Erhebung zu Gott haben die Menſchen von jeher die innere Freiheit gefunden, die ſie gegenüber ihrem Verflochtenſein in das äußere Naturdaſein erſtreben müſſen, um wahrhaft bei ſich ſelbſt zu ſein. Ob der Menſch in der Not nach Hilfe, in der Angſt nach Troſt, in der Ratloſigkeit über ſich ſelbſt und über ſein Schickſal nach höherer Erleuchtung, in der Gewiſſensqual nach Frieden und Verſöhnung ſucht — ob er nur Rettung begehrt aus äußerer leiblicher Gefahr, oder ob er über die ganze Sinnenwelt ſich emporſchwingt zu einem überſinnlichen Reiche des Geiſtes und der Freiheit — immer findet er in der geiſtigen Erhebung ſeiner Seele zu Gott zugleich wahrhaft ſich ſelbſt, ſein wahres geiſtiges Weſen, die Erfüllung ſeiner Weſensbeſtimmung. Dieſe Erhebung zu Gott iſt aber in jeder ihrer Geſtalten ein unmittelbares Verhältnis von Geiſt zu Geiſt. Ob der Götzendiener von ſeinem Götzen ſinnliche Güter und Genüſſe begehrt, oder ob der Pſalmiſt zu ſeinem Gott betet: Herr ſchaff in mir ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewiſſen Geiſt! — immer fühlt der Menſch ſeinem Gotte ſich weſensverwandt, immer iſt er bei aller Erhabenheit Gottes ſeiner lebendigen hilfreichen Nähe gewiß, immer tritt er zu ihm in ein perſönliches Verhältnis, in ein Verhältnis von Ich und Du. Das religiöſe Verhältnis iſt ſeiner Natur nach ein perſönliches Verhältnis, eben darum iſt der Gott des Glaubens notwendig ein perſönlicher Gott, und die Frömmigkeit wird nicht aufhören, ihn als das Urbild des vollkommenen Geiſteslebens, als die höchſte Vernunft und Güte zu verehren.

Wie immer der kritiſche Verſtand über die wiſſenſchaftliche Vollziehbarkeit dieſer Vorſtellungen urteilen

möge: ſind dieſelben einmal im Weſen des Menſchengeiſtes begründet, ſo werden wir trotz aller Kritik immer aufs neue zu ihnen zurückkehren. Iſt einmal die pſychologiſche Notwendigkeit des Gottesglaubens erwieſen, ſo nützt es nichts, etwaige logiſche Mängel unſerer Vorſtellung von Gott ans Licht zu ziehen. Das praktiſche Bedürfnis des Lebens iſt mächtiger als alle Logik.

Andererſeits unterliegen ja auch unſere religiöſen Vorſtellungen im Zuſammenhange mit unſerer geiſtigen Geſamtentwickelung einem ſtäten Umbildungsprozeſſe. So häufig es auch geſchieht, daß Vorſtellungen, welche durch die geiſtige Geſamtentwickelung längſt überwunden ſind, in manchen Volksſchichten noch hartnäckig fortleben, ja, unter gegebenen Bedingungen ſelbſt wieder aufleben, ſo bleibt es doch dem höher Gebildeten unerträglich, Vorſtellungen zu hegen, von denen er weiß, daß ſie bloße Illuſionen ſind. Stünde es alſo mit dem Gottesglauben, ſo wäre trotz ſeiner tiefen Wurzeln im Menſchengemüte ſeine Zukunft aufs ſchwerſte bedroht.

Noch einmal bietet hier jene Philoſophie ihre Hilfe uns an, welche die ſinnliche Vorſtellung zum wiſſenſchaftlichen Begriff zu erheben verheißt. Und wir thäten Unrecht, dieſe Hilfe ganz von der Hand zu weiſen. Wo die kritiſche Läuterung unſerer religiöſen Vorſtellungen in Frage kommt, wo es insbeſondere um die Darlegung des Unangemeſſenen und Mangelhaften der überlieferten Vorſtellungen von Gottes Weſen und Wirken ſich handelt, da wäre es einfach Feigheit, uns den Ergebniſſen jener philoſophiſchen Prüfung verſchließen zu wollen. Auch haben wir bereits die Un-

möglichkeit zugegeben, mit den Mitteln, die unſerem Denken zu Gebote ſtehen, die religiöſe Gottesidee widerſpruchslos auszugeſtalten. Wenn wir von Gottes Perſönlichkeit, ſeinem Wiſſen und Wollen, ſeiner Gnade und Güte reden, ſo reden wir in Bildern, die von menſchlichen Verhältniſſen entlehnt ſind. Aber vermag uns denn jene Philoſophie, die uns den Begriff des unendlichen Grundes der Welt, des einfach Einen Seins, des Abſoluten entgegenbringt, adäquatere Erkenntniſſe von Gott zu gewähren? Alle ihre Ausſagen ſind entweder lediglich negativ, oder ſobald ſie poſitiv ſein wollen, erweiſen auch ſie ſich als bildlich, als bloße Entlehnungen von menſchlichen Verhältniſſen und Eigenſchaften. Nur weil der Thatbeſtand hier nicht ſo klar, wie bei den unmittelbar religiöſen Ausſagen zu Tage liegt, hat man ſich denſelben ſo häufig verbergen können. Genau beſehen, anthropomorphiſieren wir überall, wo wir die Grenzen der unſerer Erfahrung zugänglichen Erkenntnis überſchreiten und eine Erkenntnis der letzten Urſachen der Erſcheinungen gewinnen wollen. Alle unſere Ausſagen über das Unendliche und Ewige ſind ſchließlich doch nur der Analogie des Menſchengeiſtes, ſeiner Kräfte und Eigenſchaften entlehnt. Unſeren Denkformen ſelbſt, die man ſo gerne als „reine Vernunfterkenntniſſe“ betrachtet, haftet ein menſchliches, pſychophyſiſch bedingtes Element an. Sobald wir ſie über das Gebiet unſerer Erfahrungswelt ausdehnen, werden ſie widerſpruchsvoll. Mögen wir nun eine letzte Urſache, eine höchſte Einheit der Welt, oder ein notwendiges Weſen ſtatuieren, mögen wir ſtatt deſſen das Univerſum ſelbſt, oder Kraft und Stoff, oder die Atome und ihre Bewegung als ewig betrachten, immer langt unſer Denken

bei unlöslichen Widersprüchen an. Und der Grund dieser Widersprüche bleibt überall derselbe: unser wissenschaftliches Denken ist innerhalb unserer Erscheinungswelt begrenzt. Es reicht hin, die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, ihrer Verhältnisse, Maße und Wechselbeziehungen zu erkennen, aber es reicht nicht an die Substanzen selbst, an die vorausgesetzten letzten Ursachen der Erscheinungswelt heran. Es reicht hin, aus gegebenen Ursachen deren Wirkungen zu erkennen, aber es reicht nicht hin, aus den Wirkungen die Beschaffenheit der letzten Ursachen zu erschließen.

So werden wir uns denn bescheiden müssen, über die letzten Ursachen der Dinge überhaupt nur in Bildern und Gleichnissen, die von menschlichen Verhältnissen entlehnt sind, zu reden. Diese Resignation mag manchen schwer ankommen, aber sie wird uns durch die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit abgenötigt. Und gerade die religiöse Weltansicht leidet unter dieser Resignation keine Not. Sie darf sich zum ersten gestehen, daß die von dem religiösen Bedürfnisse geforderte Gottesidee wissenschaftlich betrachtet nicht schlechter ist als die entgegengesetzten Behauptungen, mit welchen der Pantheismus und der Materialismus den Schleier der Isis zu heben vermeinen. Sie darf einräumen, daß wir keine wissenschaftliche Gotteserkenntnis gewinnen können, daß alle Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften nur Bilder und Gleichnisse sind, welche wir brauchen, um das Unsagbare doch irgendwie sagbar zu machen. Sie darf sich aber zugleich darauf berufen, daß es eine objektive wissenschaftliche Erkenntnis der letzten Ursachen überhaupt nicht giebt. Sie darf weiter hinzufügen, daß,

während andere Theorien die äußeren Thatsachen der Erscheinungswelt wenigstens nicht besser erklären, sie allein den inneren Thatsachen des menschlichen Geisteslebens, der Selbstbeurteilung des Menschen als eines über das bloße Naturdasein erhabenen Wesens und der Selbstbehauptung dieser inneren Erhabenheit gegenüber dem toten Mechanismus entspricht. Und sie darf sich endlich auf die Thatsachen der religiösen Erfahrung selbst, auf die Erhebungen, Tröstungen, Kräftigungen des religiösen Gemütslebens, auf die Stärkung und Förderung der religiösen Willensantriebe berufen, welche der religiöse Mensch unmittelbar im eigenen Inneren erlebt und die er nicht umhin kann als göttliche Wirkungen zu betrachten. So bleibt es schließlich doch dabei: Gott ist erkennbar, soweit er sich offenbart, erkennbar aus den inneren Vorgängen und Thatsachen des religiösen Lebens selbst, in denen der Fromme unmittelbar das gegenwärtige Walten Gottes erfährt. Was als philosophische Aussage über Gottes Wesen an sich in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt, das Verhältnis der ewigen göttlichen Intelligenz zu dem Wechsel einzelner göttlicher Gedanken in der Zeit, das Verhältnis des ewigen göttlichen Willens zu besonderen einzelnen zeitlichen Willensakten, das erweist sich für das fromme Bewußtsein als Thatsache religiöser Erfahrung, als eine Beurkundung des ewig Einen göttlichen Wissens und Wollens in seiner lebendigen Beziehung auf die zeitlich wechselnden Denk- und Willensakte des Menschen. Im persönlichen Menschengeiste beurkundet Gott sich als Person, als ein heiliges Du dem menschlichen Ich gegenüber, als das große erhabene Ich gegenüber dem menschlichen Du, als lebendige Intelligenz, als heilige Willensmacht, als

die im menſchlichen Gemütsleben ſich offenbarende ewige Liebe.

Ihren höchſten Ausdruck hat die religiöſe Gottesidee in dem chriſtlichen Glauben an den himmliſchen Vater gefunden. Das Chriſtentum hat an die Stelle des Bundesgottes von Israel den liebenden Vater aller Gläubigen geſetzt. Es hat damit das religiöſe Verhältnis auf ſeinen denkbar vollkommenſten Ausdruck gebracht, indem es dasſelbe als ein perſönliches Liebesverhältnis beſchrieb, als ein Verhältnis innigſter Liebesgemeinſchaft, wie es unter Menſchen zwiſchen Vater und Kind beſteht. Auch die Griechen nennen gelegentlich ihren Zeus den Vater der Götter und Menſchen, und die altteſtamentliche Religion weiß von den vielen Erweiſen väterlicher Fürſorge zu erzählen, welche der Bundesgott Israels dieſem ſeinem Bundesvolke, ſeinem Könige und allen einzelnen bundestreuen Volksgenoſſen erwieſen habe. — Aber erſt im Chriſtentume iſt der Vatername zum ſtehenden Gottesnamen erhoben worden. Es ſpricht damit aus, daß die höchſte unter Menſchen denkbare Form der ſittlichen Gemeinſchaft auch die höchſte Weiſe ſei, das religiöſe Verhältnis uns anſchaulich zu machen. Indem Gott als die perſönliche Liebe verehrt wird, iſt er zugleich als das Urbild der höchſten ſittlichen Vollkommenheit gedacht, und die religiöſe Aufgabe der Menſchen erſcheint in dem Maße erfüllt, als es ihnen gelingt, dieſem Urbilde der Vollkommenheit ähnlich zu werden. Mit der Forderung der Gottähnlichkeit aber verbindet ſich weiter die Mahnung zum demütigen Gottvertrauen, zur kindlichen Zuverſicht in die väterlichen Führungen Gottes. So bietet die chriſtliche Religion unter allen Religionen die mächtigſten Triebfedern zur Verwirk-

lichung unſeres ſittlichen Ideals, zur Erhebung des Geiſtes über die Endlichkeit, zur Verwirklichung der geiſtigen Freiheit über die Welt, in welcher der Menſch erſt wahrhaft ſich ſelbſt findet. Das ſittliche Ideal findet ſie in der Idee der Gotteskindſchaft oder Gottesſohnſchaft erfüllt, welche in der Perſon Jeſu Chriſti thatſächlich verwirklicht iſt. Die Erhebung über die Welt verwirklicht ſich ihr in der überſinnlichen Gemeinſchaft des Gottesreiches, in welchem alle Bürgerrecht haben, die im Glauben an den Sohn Gottes der Erlöſung von der Welt und des Geiſtes der Kindſchaft beim Vater teilhaftig geworden ſind. So ſpricht ſich in dem Glauben an Vater, Sohn und Geiſt der eigentümliche religiöſe Gehalt der chriſtlichen Gottesidee aus. In der kirchlichen Dogmatik iſt dieſer Glaube zu den metaphyſiſchen Formeln der Dreieinigkeitslehre verknöchert. Aber ein wirklich religiöſer Sinn weiß auch dieſe toten Formeln zu beleben. Er ahnt in ihnen den tiefen religiöſen Gehalt, aber er beſcheidet ſich über die verborgenen Geheimniſſe der Gottheit nichts zu wiſſen. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre iſt wie eine Hieroglyphe: ſie deutet, in ihrem wirklich religiöſen Gehalte verſtanden, auf die höchſte Vollendung der religiöſen Gottesidee, wie ſie geſchichtlich durch Jeſus Chriſtus und durch den Geiſt der chriſtlichen Gemeinſchaft erreicht iſt. Hingegen in ihrem buchſtäblichen, dem Verſtande ſo anſtößigen Sinne iſt ſie eine bleibende Warnung vor jener falſchen Metaphyſik, welche die Schranken unſeres Erkennens überfliegt und über das verborgene Weſen Gottes ſpekuliert, als wäre dasſelbe unſerer Forſchung ſo zugänglich wie ein anatomiſches Präparat. Aber auch von der chriſtlichen Gottesidee

gilt der Satz, daß all unſer Erkennen göttlicher Dinge nur in Bildern und Gleichniſſen ſich bewegt. Was wir ſicher von Gott erkennen, das iſt ſein Wille an uns, der mit unſerer geiſtigen Weſensbeſtimmung zuſammenfällt — dieſen Willen zu erfüllen iſt beſſer, als über die verborgenen Geheimniſſe ſeines Weſens zu ſtreiten.

IV.

Die göttliche Weltregierung.*)

1878.

Wir alle haben wohl schon Zeiten erlebt, in denen unser Glaube an eine gütige, weise und gerechte Leitung der menschlichen Geschicke auf eine harte Probe gestellt worden ist. Ich weiß nicht, ob Ihnen die Lebenslose rauh oder lieblich gefallen sind; aber das weiß ich gewiß, daß keinem unter uns Sterblichen, wie der Dichter singt, des Lebens ungemischte Freude zu teil wird, und daß nach dem Spruche eines alten griechischen Weisen keiner vor dem Tode glücklich gepriesen werden darf. Ueber allem Erdenleben und Erdenglück waltet das gemeinsame Geschick der Vergänglichkeit. Alles Fleisch, sagt die Schrift, ist wie Gras und alle Herrlichkeit des Menschen wie des Grases Blume: das Gras ist verdorrt und die Blume ist abgefallen. Nur allzuleicht vergessen wir diese ernste Wahrheit, aber ehe wirs meinen, müssen wir lernen, daran zu glauben. So lange wir selbst nur unbeteiligte Zeugen des Leides sind, das andere betrifft, da hoffen wir wohl im stillen, mit ähnlichen Erfahrungen verschont zu bleiben. Aber wenn dann plötzlich das unerbittliche Schicksal mit ehernen Schlägen an die Pforte des eigenen Hauses klopft, dann klagen wir und fragen: Warum? Dann regen sich die

*) Erschien zuerst bei M. Diesterweg, Frankfurt a. M.

Zweifel an einer göttlichen Weltregierung und gar mancher hat ſchon an ihr verzweifelt. Wenn der ſcheinbar ſo feſtgefügte Bau des eigenen Glückes in Trümmer ſinkt, wenn eine Lebenshoffnung nach der anderen wie eine taube Blüte verweht, wenn ſchmerzhafte Krankheit uns ſelbſt oder unſere Lieben darniederwirft, wenn wir an offenen Gräbern ſtehen, in welche das Theuerſte, was wir im Leben unſer nannten, verſenkt wird, dann vergleichen wir uns wohl mit anderen, denen ein beſſeres Los gefallen zu ſein ſcheint und wiederum drängt ſich die bange Frage über unſere Lippen: Warum gerade mir dies namenloſe Leid? Warum hat der Allmächtige gerade auf mein Haupt ſo ſchweres zuſammengehäuft? Warum hat er nicht, wenn er doch konnte, mit gnädiger Hand das Leidenslos von mir abgewandt? Doch es bedarf nicht einmal ſolch herber Erfahrungen im eigenen Leben, um Zweifel an der göttlichen Weltregierung zu wecken.

Wenn wir bedenken, wie viel des Leides, des Jammers und des Elendes auf Erden iſt; wenn wir unſeren Blick hinlenken auf die unheimliche Macht des Böſen und der Sünde in der Welt, wenn wir endlich die ungleiche Verteilung der Güter und Freuden dieſes Lebens erwägen und hinzunehmen, daß es keineswegs dem Guten immer gut, dem Böſen immer böſe ergeht, daß Irrtum und Lüge, Unrecht und Bosheit ebenſo oft triumphieren als unterliegen, ſo kann unſer Verſtand nicht umhin, nach der Vereinbarkeit dieſer unleugbaren Thatſachen mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung zu fragen. Die Macht des Uebels in der Welt ſcheint mit der Güte, die Macht des Böſen mit der Heiligkeit, die Unabhängigkeit unſeres äußeren Geſchickes von dem ſittlichen Werte

oder Unwerte der Menſchen ſcheint mit der Gerechtigkeit Gottes in unlöslichem Widerſtreite zu ſtehen.

Kein Wunder, daß es weder in alter noch in neueſter Zeit an Verſuchen gefehlt hat, den geheimnisvoll verſchlungenen Pfaden des göttlichen Weltregimentes nachzugehen und den Nachweis zu führen, daß alle Diſſonanzen dieſes Erdenlebens zuletzt ſich auflöſen in eine höhere Harmonie. Kein Wunder aber auch, daß daneben immer neue Zweifel und Bedenken ſich geltend machten, ja, daß auch die runde Leugnung einer weiſen und gütigen Weltordnung ihre Vertreter fand. Ließ ſich doch gegen das meiſte, was zu Gunſten derſelben vorgebracht wurde, immer wieder etwas einwenden. Am nächſten liegt der religiöſen Betrachtung der Hinweis auf eine künftige beſſere Welt, in welcher alles Uebel und alles Böſe endgiltig ausgetilgt werden und alle Ungleichheit menſchlicher Lebensgeſchicke ihre vollſtändige Ausgleichung finden ſollte. Aber auch ganz abgeſehen von der Schwierigkeit, uns eine Welt ohne Uebel auch nur wirklich zu denken, ſo kehrt ſofort die Frage zurück, warum Gott, wenn er doch Macht hatte, eine beſſere und vollkommenere Welt ins Daſein zu rufen, dies nicht gleich von Anfang gethan, warum er all den Jammer, all das Böſe, all die Ungerechtigkeit zugelaſſen habe, die wir in der gegenwärtigen Welt täglich vor Augen ſehen? Mag der Ausblick auf eine künftige vollkommenere Ordnung der Dinge auch Tauſende von Leidenden getröſtet und ihren Kummer gelindert haben, eine genügende Löſung der Rätſel *dieſes* Lebens gewährt er noch nicht. Wieder andere haben ſich zu der Höhe des philoſophiſchen Gedankens emporgeſchwungen, daß alles Uebel in der Welt überhaupt nur für unſere endliche Betrachtung

vorhanden ſei, auf einem Standpunkte aber, welcher das Ganze überſchaue, wieder verſchwinde. Alles Uebel und alles Böſe, ſo urteilte man, ſei überhaupt nichts wirkliches, ſondern nur der Mangel einer Vollkommenheit, den wir zu bemerken meinen, wenn wir einzelnes mit anderem einzelnen vergleichen; in Wahrheit diene aber auch das ſcheinbare Uebel zur Vollkommenheit der Welt, wie der Schatten neben dem Lichte zur Vollkommenheit eines Gemäldes dient. Aber wenn auch dieſer Betrachtung eine unleugbare Wahrheit zu Grunde liegt, reicht ſie wirklich aus, um alle Zweifel und Bedenken zum Schweigen zu bringen? Mag alles Uebel in der Welt auf der anderen Seite wieder ſein gutes haben, mag gerade die Unvollkommenheit menſchlicher Zuſtände der mächtigſte Antrieb der Entwickelung ſein — vermag man uns mit ſolchen Reflexionen zu überreden, daß die Wunde nicht ſchmerzt, daß das Feuer nicht brennt, daß das Bittere nichts bitteres für uns, ſondern etwas ſüßes iſt? Vermag ſolch kühle Philoſophie den Leidenden über das Weh zu täuſchen, das ihn perſönlich betrifft? Vermag der Gedanke blutende Herzen zu beruhigen, daß alles Einzelleben nur dem Wellenſchaume im Ozeane gleicht, und daß jeder Fortſchritt der Menſchheit über das Grab des Glückes von Millionen hinwegführt? Und hört nicht ſchließlich jede ſittliche Beurteilung menſchlicher Handlungen auf, wenn auch das Böſe und die Sünde in der Welt nur eine vergleichungsweiſe geringere Vollkommenheit, nur ein im Zuſammenhange des Ganzen verſchwindender Schein iſt? Mag immerhin im Laufe der Weltgeſchichte alles Böſe zum widerwilligen Werkzeuge des Guten dienen, hört das Böſe darum auf böſe zu ſein und perſönliche Schuld zu

begründen? Eine ſolche Philoſophie, wie ſie nach dem Vorgange eines Spinoza und anderer, zuletzt D. Fr. Strauß entwickelt, und Wilhelm Jordan in ſeiner großen Dichtung „Demiurgos“ mit allem Zauber poetiſcher Schönheit umgeben hat, mag eine Weltanſchauung für Glückliche ſein, gegenüber dem Jammer und Elende des Lebens hält ſie nicht Stich.

Es begreift ſich, daß Zeiten des allgemeinen Verfalles, in denen ein ſchwerer Druck auf dem ganzen Volksleben laſtet, viel eher zu einer peſſimiſtiſchen Lebensauffaſſung geneigt ſind. Zumal wenn ein Volk ſeine religiöſen und ſittlichen Ideale verloren hat, bemächtigt ſich der Gemüter trübe Reſignation oder dumpfe Verzweiflung. Aber erſt unſerem Zeitalter, welches auf geiſtigem Gebiete die ſchärfſten Extreme erzeugt hat, blieb die Ausbildung der peſſimiſtiſchen Weltanſchauung zu einem förmlichen Syſteme vorbehalten, welches in allem ſo ziemlich das Widerſpiel der Straußiſchen Weltvergötterung, doch in dem einen, freilich entſcheidenden Punkte mit ihr zuſammenſtimmt, daß beide Lehren von einer göttlichen Weltregierung nichts wiſſen wollen. Jahrzehnte lang unbeachtet fand der Peſſimismus Arthur Schopenhauers zuerſt in der trübſeligen Reaktionsperiode, welche auf die Enttäuſchungen des Jahres 1848 gefolgt war, allgemeineren Anklang und gewann namentlich an den deutſchen Flüchtlingen in der Schweiz, die ihre politiſchen Ideale zu Grabe getragen, gelehrige Jünger. Die politiſche Wiedergeburt unſeres Vaterlandes hat uns keine Neubelebung der von allen Seiten unterwühlten religiöſen und ſittlichen Ideale gebracht; im Gegenteil iſt ihr jene ruheloſe Jagd nach materiellem Erwerbe und materiellem Genuſſe, jener entſetzliche Tanz

der Gründerperiode um das goldene Kalb gefolgt, unter deſſen ſchmerzlichen Nachwehen unſer ganzes Volksleben noch heute zu leiden hat. An unſerem Volks- und Staatsweſen nagt, trotz ſeiner glänzenden Machtſtellung nach außen, im Inneren ein giftiger Wurm. Iſts da ein Wunder, daß peſſimiſtiſche Anſchauungen in immer weiteren Kreiſen ſich geltend machen? Nach Schopenhauer iſt als zweiter Apoſtel jener Philoſophie des Weltſchmerzes Eduard von Hartmann aufgetreten, welcher den Beifall der Zeitgenoſſen, der ſeinem Vorgänger ſolange beharrlich verſagt blieb, wie im Sturme eroberte. Die Grundzüge dieſes peſſimiſtiſchen Evangeliums laſſen ſich in wenig Worten zuſammenfaſſen. Das Daſein der Welt, lehrt Hartmann wie Schopenhauer, iſt kein Werk einer ewigen Weisheit und Güte, ſondern die blinde That eines unvernünftigen Willens; ihrer Beſchaffenheit nach iſt ſie, wenn auch nicht, wie Schopenhauer behauptet, die ſchlechteſte, ſondern immerhin noch die beſte aller möglichen Welten, doch auch nach Hauptmann durch und durch ſchlecht, ſchlechter als gar keine Welt. Indem Hartmann alle Güter dieſes Lebens, alles, was ein Gegenſtand menſchlichen Sehnens und Strebens iſt, einer eingehenden Betrachtung unterzieht, kommt er zu dem troſtloſen Ergebniſſe, daß Unluſt und Elend die Luſt und das Glück des Lebens bei weitem überwiegt. Selbſt der bloße Nullpunkt des Empfindungslebens, die einfache Schmerzloſigkeit ohne Lebensgenuß, iſt in dieſer nun einmal grundſchlechten Welt niemals wirklich erreichbar. So bleibt das Ergebnis, in welchem Hartmann mit Schopenhauer zuſammenſtimmt: das Daſein der Welt iſt ein Unglück, weit beſſer wäre es, wenn überhaupt gar nichts exi-

ſtierte. Nur in einem Stücke unterſcheidet ſich dieſer Hartmannſche Peſſimismus von dem Schopenhauerſchen: während Schopenhauer keine Entwickelung kennt und in der Geſchichte nur einen langen, ſchweren, verworrenen Traum der Menſchheit erblickt, behauptet Hartmann allerdings Entwickelung und Fortſchritt in Natur und Geſchichte. Und während für Schopenhauer der ganze Weltprozeß zwecklos und ziellos iſt, ſo ſpricht uns Hartmann von einer unbewußten Vernunft, die in den Dingen waltet und unabläſſig das Ziel der Welterlöſung verfolgt. Aber dieſe Welterlöſung iſt nur Weltvernichtung. Hartmann findet ganz richtig: die wahre Konſequenz der Schopenhauerſchen Lehre ſei der Selbſtmord des Individuums, welcher dem Weltelende kein Ziel ſetze, wenn auch für den einzelnen die Welt ſeiner Vorſtellungen, dieſe Welt des Scheines vergehe. Aber was er an die Stelle zu ſetzen hat, iſt nur der planmäßig verfolgte Selbſtmord des Weltgeiſtes. Die unbewußte Vernunft ſucht den Weltprozeß rückgängig zu machen; ſie führt die Menſchheit daher von Stufe zu Stufe durch eine Kette einander ablöſender Illuſionen bis zu dem Punkte, wo alle Illuſionen geſchwunden ſind und die Geſamtheit den Entſchluß faßt, den Willen, zu leben, aufzugeben. Mit dieſer univerſellen Willensverneinung wird der ganze Weltprozeß zum Stillſtand gebracht und alles Daſein überhaupt wieder aufgehoben. Das letzte Ziel, auf welches alle vernünftige Entwickelung hinſtrebt, iſt alſo das reine Nichts.

Das Phantaſtiſche und Abenteuerliche dieſer ganzen Weltanſchauung liegt auf der Hand. Aber auf einem Standpunkte, der jedes ſittliche Werturteil über die Welt als widerſinnig zurückweiſt und den Wert des

Lebens allein nach der Glückſeligkeit bemißt, die man von ihm begehrt, iſt freilich zuletzt nur ein peſſimiſtiſches Urteil möglich. Wenn alle religiöſen und ſittlichen Ideale ſich zuletzt als Illuſionen erweiſen, denen eine allgemeine Enttäuſchung folgt, dann iſt es natürlich widerſinnig, an eine Welt geiſtiger und ſittlicher Werte, im Unterſchiede von dieſer Welt der ſinnlichen Wahrnehmung, zu glauben. Dann wird aber ſchließlich auch diejenige Vernunft und Zweckmäßigkeit in der Welt, welche Hartmann noch feſthält, ſich als Täuſchung erweiſen. Die letzte Konſequenz des Peſſimismus iſt die mechaniſche Weltanſchauung, welche einen vernünftigen Zweck der Weltentwickelung ganz ebenſo wie einen vernünftigen Grund des Weltdaſeins beſtreitet. Darnach waltet in der Welt nichts als die eiſerne Notwendigkeit mechaniſcher Kräfte. Es exiſtiert überhaupt nichts als Materie und ihre Bewegung, man darf daher nur nach den Urſachen, aber niemals nach Zwecken des Geſchehens, nur nach dem Warum? aber niemals nach dem Wozu? fragen. Die ganze Weltentwickelung bis zu dem menſchlichen Geiſtesleben hinauf ſoll aus rein mechaniſchen Geſetzen, durch die Anziehung und Abſtoßung der von Ewigkeit her vorhandenen materiellen Atome erklärt werden; auch das Denken und Wollen des Menſchengeiſtes ſoll lediglich auf mechaniſchen Reflexbewegungen der Gehirnatome beruhen. Auf dieſem Standpunkte iſt die moraliſche Weltordnung ein Hirngeſpinſt, der Glaube an eine geiſtige Weltурſache eine Thorheit, eine vernünftige Zweckſetzung in der Welt eine leere Illuſion, die lediglich auf dem nicht minder eitelem Wahne beruht, als ob der Menſch, dieſes mechaniſche Erzeugnis blindwirkender Naturkräfte, der Mittelpunkt der Welt ſei.

Daß auf dieſe Weltanſchauung keine Moral, weder für den einzelnen, noch für die Geſellſchaft ſich gründen läßt, liegt wohl auf der Hand. Und wie entſchieden auch der theoretiſche Materialismus moderner Naturforſcher gegen den praktiſchen Materialismus, gegen die Wertſchätzung des Lebens allein nach dem Maße ſinnlichen Wohlergehens, die es gewährt, ſich verwahrt, es bleibt doch nur eine, wenn auch ehrenwerte Inkonſequenz, geiſtigen und ſittlichen Idealen zu huldigen, wenn der blinde Mechanismus der Atome die letzte und einzige Urſache alles Geſchehens iſt. Und aller wiſſenſchaftliche und ſittliche Idealismus unſeres deutſchen Gelehrtentumes kann uns über die furchtbare Thatſache nicht hinwegtäuſchen, daß in den unteren Schichten unſeres Volkes mit einer, ich möchte ſagen elementaren, Gewalt eine Weltanſchauung ſich Bahn bricht, welche den praktiſchen Materialismus auf den theoretiſchen gründet und in der modernen naturwiſſenſchaftlichen Lehre vom Kampfe ums Daſein die Rechtfertigung für praktiſche Beſtrebungen findet, deren einſtiger Sieg den Umſturz unſerer bürgerlichen Geſellſchaft, die Zertrümmerung unſerer ganzen Kultur und um auch das letzte nicht unausgeſprochen zu laſſen, die vollſtändige Vertierung der Menſchheit wäre. Die täglich wachſende Gefahr der ſozialen Revolution predigt uns mit unerbittlicher Gewalt die Wahrheit, daß ein Volk, das den Glauben an ſeine Ideale verloren hat, unaufhaltſam dem Verderben entgegeneilt und daß auch die materielle Wohlfahrt nicht zu gedeihen vermag, wenn man die geiſtigen und ſittlichen Güter als Illuſionen verlacht.

Es iſt wahr: wenn der Wert des Lebens allein nach der Glückſeligkeit bemeſſen werden ſoll, die der

Menſch als Weltweſen erſtrebt, ſo giebt es keine andere Weltanſchauung als den Peſſimismus. Der Zukunftstraum von allgemeinem ſinnlichen Wohlergehen, welchen der Neid und die Genußſucht heute hunderttauſende träumen läßt, würde ſich ſchnell genug, wenn die ſozialiſtiſchen Agitatoren zur Herrſchaft gelangten, als das erweiſen, als was er allen Verſtändigen heute ſchon gilt, als ein eitles Phantom, als ein leeres Truggebilde. Statt des Maſſenglückes würde nur ein unendlich geſteigertes Maſſenelend die Folge ſein. Aber auch die beſten Staatseinrichtungen von der Welt, die denkbar größten Fortſchritte der Wiſſenſchaft und Kultur könnten das goldene Zeitalter nicht heraufführen, in welchem Luſt und Glück unter den Menſchen zur allgemeinen Herrſchaft gelangten. Immer wird in dem Erdendaſein des Menſchen das Maß des Leides ein vergleichungsweiſe großes ſein und die Summe der Unluſt wird die Summe der Luſt gerade dann erſt recht überſteigen, wenn die Glückſeligkeit in der Welt der letzte und höchſte Wertmeſſer ſein ſoll. Die Leiden, welche Menſchen einander bereiten, laſſen ſich fortſchreitend lindern, aber nur dann, wenn gemeinſame ſittliche Zwecke und Güter in gemeinſamer ſittlicher Arbeit erſtrebt werden, welche die Kraft des Individuums in den Dienſt des Ganzen ſtellt und die Sorge für die individuelle Glückſeligkeit unterordnet unter die Sorge für das gemeine Wohl. Auch die Uebel, welche den Menſchen als Naturweſen treffen, laſſen ſich in dem Maße bekämpfen, als es dem Menſchen gelingt, die Natur zu beherrſchen. Aber auch die Bearbeitung und Beherrſchung der materiellen Natur hat die innere Erhebung des Geiſtes über ſie zur Vorausſetzung, iſt alſo an die thatſächliche

Anerkennung des ohne Vergleich höheren Wertes geknüpft, welcher der Selbſtbehauptung des Geiſtes gegenüber dem ſinnlichen Wohle des Menſchen als bloßen Naturweſens zukommt.

Dennoch iſt unter den erfahrungsmäßigen Bedingungen des natürlichen und geſchichtlichen Menſchenlebens eine völlige Austilgung weder des natürlichen noch des ſittlichen Uebels zu erwarten und ebenſowenig eine nach dem Maßſtabe ſittlicher Vergeltung erfolgende Ausgleichung der natürlichen Lebensgüter. Eine wirkliche Ueberwindung der mechaniſchen Weltanſchauung ſetzt voraus, daß wir die in ihr enthaltene Wahrheit rückhaltlos anerkennen. Dieſe Wahrheit beſteht darin, daß der Menſch als Naturweſen in den mechaniſchen Naturzuſammenhang verflochten iſt und daß dieſer Zuſammenhang ſelbſt in einer ſtreng geſchloſſenen Kette natürlicher Urſachen und Wirkungen verläuft. Die Naturwelt wird nicht nach ſittlichen, ſondern nach natürlichen Geſetzen regiert, und auch der Menſchengeiſt vermag die Natur nur mittelſt der Erkenntnis ihrer unverbrüchlichen Geſetze zu beherrſchen. Die geiſtigen Urſachen vermögen nirgends unmittelbar als ſolche den feſtgefügten Naturzuſammenhang zu durchbrechen; Verſtand und Wille wirken niemals unmittelbar umgeſtaltend auf die Naturwelt ein, ſondern immer nur ſoweit unſere Gedanken und Vorſätze in materielle Arbeit ſich umſetzen. Und dieſe Einwirkung ſelbſt hat ihre Grenze an den mechaniſchen Geſetzen. Umgekehrt, der Mechanismus der Natur wirkt mit ſeiner zwingenden Gewalt auch auf das natürliche Daſein des Menſchen ein, ganz unabhängig von ihrem ſittlichen Werte oder Unwerte. Dem gemeinen Schickſale der Vergänglichkeit, dem leiblichen Schmerze, dem

phyſiſchen Tode kann der Menſch nicht entrinnen, eben weil er ein Naturweſen iſt. Das materielle raumzeitliche Daſein, dem der Menſch als Naturweſen angehört, kann, ſolange die Natur Natur bleibt, ohne das Uebel überhaupt nicht gedacht werden. Solange es ein Werden giebt, giebt es auch ein Vergehen, ſolange es eine Wechſelwirkung der Dinge giebt, giebt es auch widerſtrebende und zerſtörende Kräfte, deren Macht im ſinnlichen Empfindungsleben als Uebel erfahren wird. Der Menſch mag jene zerſtörenden Naturgewalten bekämpfen, er mag in tauſend Fällen ſie beſiegen oder in ſeine Dienſte zwingen, aber ſolange er nicht aufhört ein Naturweſen zu ſein, wird auch das natürliche Uebel ſeine Stelle behaupten. Ja, dieſelbe Naturnotwendigkeit erſtreckt ſich auch in das Gebiet des menſchlichen Wollens hinein, welches ja ſelbſt aus anfänglicher Naturbeſtimmtheit heraus, aus ſinnlichen Trieben und Affekten ſich entwickelt, und dieſe Entwickelung kann der Natur der Sache nach von vornherein keine ſchlechthin ſtätige und harmoniſche ſein.

Wäre alſo die natürliche Betrachtung der Welt und des Menſchenlebens die einzig mögliche, ſo wüßte ich nicht, wie wir der materialiſtiſchen Leugnung einer göttlichen Weltregierung entrinnen wollten. Von einem Zwecke der Welt könnte ebenſowenig die Rede ſein, wie von einer vernünftigen und ſittlichen Weltordnung, welche jenen Weltzweck fortſchreitend, aber zuverläſſig, verwirklichte. Und ebenſowenig könnte die Rede davon ſein, daß der Naturwelt irgendwelche Zweck-Beziehung auf das Menſchenleben innewohnte, welche den Menſchen als Mittelpunkt und Ziel der Weltſchöpfung erſcheinen ließe. Ein Spiel blinder Atome, eine flüchtige, ſchnell verwelkende Blüte des Erdenlebens,

wäre er ſelbſt nur eine vorübergehende Erſcheinung im ewigen Kreislaufe des Daſeins, von verſchwindender Kleinheit gegenüber dem ungeheueren Weltgetriebe.

Aber ehe wir dazu weiterſchreiten, die Frage nach dem Zwecke des Menſchenlebens noch einmal zu prüfen, erwägen wir zunächſt, was es denn mit jenem beeiferten Widerſpruche materialiſtiſcher Naturforſcher gegen jede Zweckmäßigkeit und Zweckbeziehung in der Welt überhaupt eigentlich auf ſich habe. Unſtreitig iſt die Naturwiſſenſchaft in ihrem Rechte, wenn ſie in ihrem Gebiete nur nach Urſachen und nirgends nach Zwecken fragt. Ihre Aufgabe iſt, die geſetzmäßige Verkettung der Erſcheinungen aufzuhellen; ſie hat dieſe Aufgabe ſoweit gelöſt, als ſie den Zuſammenhang von Urſachen und Wirkungen wirklich erkannt hat. Wo ihr dies noch nicht gelungen iſt, hat ſie ihr Nichtwiſſen einzugeſtehen, aber niemals darf ſie vorausſetzen, daß ſogenannte Zweckurſachen in die Kette mechaniſcher Urſachen ſich einzudrängen und ohne Aufwand mechaniſcher Kraft mechaniſche Arbeit zu leiſten vermöchten. Wenn auch ſelbſt ein Philoſoph wie Hartmann ſich von dieſer dem populären Denken freilich ſehr naheliegenden Vorſtellung nicht freizuhalten vermocht hat, ſo ſteht ſie doch rein wiſſenſchaftlich betrachtet völlig auf gleicher Linie mit dem Geſpenſterglauben. Aber wenn auch alles einzelne ſtreng mechaniſch vermittelt iſt — folgt daraus, daß auch die Betrachtung des Ganzen keinerlei Zweckverbindung gelten laſſen dürfe? Wenn auch der Zweck nicht als beſondere Urſache neben und zwiſchen den mechaniſchen Urſachen wirkt, können letztere nicht trotzdem die untereinander ſtreng zuſammenhängenden Mittel für jenen ſein? Das Beiſpiel einer beliebigen Maſchine mag die auf-

geworfene Frage erläutern. Nehmen wir einen Webſtuhl, welcher ein künſtlich verſchlungenes Muſter webt. Wir ſehen, wie die Fäden eingeſpannt werden, wie das Getriebe ſich in Bewegung ſetzt, wir halten zuletzt das fertige kunſtvolle Gewebe in unſerer Hand. Alles iſt hier ausſchließlich durch die Arbeit rein mechaniſcher Kräfte zu ſtande gebracht, nirgends greift eine „geiſtige Urſache“ dazwiſchen, um einen Teil der Arbeit für ſich zu verrichten. Die Thätigkeit des Webers am Schiffchen iſt ſelbſt nur eine mechaniſche. Und trotzdem iſt das Muſter des Gewebes im Geiſte des Künſtlers entſtanden und der Geiſt des Mechanikers hat die Walzen, Stifte und Oehre mit Abſicht ſo und nicht anders geordnet, um auf rein mechaniſchem Wege das verlangte Muſter hervorzubringen. So wenig es nun auch genügt, das Weltall als eine durch äußere Einwirkung entſtandene, von außen her in Bewegung geſetzte Maſchine zu denken, ſo reicht doch das Beiſpiel hier aus. Denn es zeigt uns klar, wie unbeſchadet des ſtrengſten mechaniſchen Zuſammenhanges in der Verknüpfung von Urſache und Wirkung doch der Naturmechanismus zugleich einem Zwecke dienen, wie er die geſetzmäßige Offenbarung einer unendlichen Intelligenz ſein könne, deren Walten wir erkennen, wenn wir uns von der Betrachtung des einzelnen zum ganzen erheben. So kann die Naturwelt recht wohl, ohne daß wir im mindeſten mit der Naturwiſſenſchaft in Konflikt geraten, als das gottgeordnete Mittel für den Zweck einer ſittlichen Welt, gleichſam als die notwendige Baugrundlage gedacht werden, auf welcher ſich die Geiſterwelt, der eigentliche, die zweckſetzende Intelligenz des Schöpfers offenbarende Kosmos erhebt. Daß die Naturwelt nach natürlichen und nicht nach

ſittlichen Geſetzen regiert wird, begründet hiergegen keinen berechtigten Einwand; es iſt nur unſere beſchränkte menſchliche Phantaſie, welche die Möglichkeit einer Weltordnung uns vormalt, in welcher die natürliche Geſetzmäßigkeit alles Geſchehens jeden Augenblick durch Eingriffe von außen durchkreuzt wird. Auch ohne durch Kräfte, die ihr ganz fremdartig wären, geſtört zu werden, kann die Natur darum doch, lediglich durch das Walten der ihr innewohnenden Geſetzmäßigkeit, die für die Entwickelung einer ſittlichen Welt erforderlichen Bedingungen liefern. Daß der populäre Vorſehungsglaube ohne die Annahme ſolcher äußeren Eingriffe in den Lauf der Natur eine göttliche Weltregierung ſich nicht vorſtellen mag, iſt freilich einzugeſtehen. Derſelbe verlangt ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Menſchengeſchicke, hier eine wunderbare äußere Rettung aus augenſcheinlicher Gefahr, dort eine wunderbare äußere Bethätigung göttlicher Strafgewalt. Aber gerade aus dieſer Vorſtellung erwachſen immer wieder die ſchwerſten Bedenken gegen eine göttliche Regierung. Wenn Gott in ſo und ſo viel einzelnen Fällen durch unmittelbares Eingreifen hier ein Uebel abwendet, dort ein Uebel verhängt, ſo entſteht in jedem Falle von neuem die Frage, warum hat er hier ſeine wunderbare Macht nicht bethätigt? Warum hat er dieſen Krieg mit ſeinen namenloſen Gräueln nicht verhindert, warum hat er dieſer verheerenden Seuche oder jener entſetzlichen Hungersnot nicht geſteuert, warum hat er dieſem Erdbeben, welches ganze Städte begrub, oder jenem furchtbaren Brandunglücke nicht vorgebeugt? warum hat er nicht dort dem Böſewichte in die Arme gegriffen, der, wie jener Amerikaner Thomas, mit kaltem Blute Hunderte von

Menſchenleben der ſchnödeſten Habgier geopfert? Oder, um bei den Sorgen und Schmerzen des häuslichen Lebens ſtehen zu bleiben, wenn es Fälle giebt, wo hier ein Toter ins Leben zurückgerufen, dort ein ſchwer Kranker vom wunderbar ſicheren Tode errettet wird, warum haben die heißeſten Gebete hier nichts gefruchtet, warum haben ſie dieſes teure Leben nicht zu bewahren vermocht, warum iſt über dieſes noch vor kurzem ſo glückliche Haus dieſe namenloſe Trauer hereingebrochen?

Noch einmal werden wir hier zu dem Anfange unſerer Betrachtung zurückgeführt. Es dünkt dem Menſchenherzen hart, ja unmöglich zu ſein, an ein weiſes, gütiges und gerechtes Weltregiment Gottes glauben zu ſollen, wenn es gerade hier Reſignation üben ſoll, wenn zwar die Welt im ganzen einem weiſen Schöpfungsplane diente, wenn ſie im ganzen auf die Verwirklichung ſittlicher Ordnungen angelegt wäre, wenn aber das Einzelleben erbarmungslos von den eiſernen Rädern des Naturmechanismus zermalmt würde. Wenn wir nicht an eine göttliche Leitung auch des Einzellebens, auch unſerer eigenen, beſonderen, perſönlichen Geſchicke mehr glauben dürfen — was hat dann überhaupt der Vorſehungsglaube noch tröſtliches für uns, welchen Vorzug hat dann der Glaube an eine göttliche Weltregierung noch vor dem Schopenhauer-Hartmannſchen Peſſimismus oder vor der materialiſtiſchen Naturphiloſophie? Was nützt es uns, an einen zwecksetzenden Willen Gottes und an die ſichere Durchführung des göttlichen Weltzweckes zu glauben, wenn doch im Einzelleben eine göttliche Zwecksetzung nirgends erſichtlich wird, wenn dieſe göttliche Vorſehung nirgends zu gunſten der Menſchen

unmittelbar in das Weltgetriebe eingreift, um zu retten und zu helfen?

Wohl jedem von uns hat dieſe Frage ſchon auf den Lippen geſchwebt. Aber bevor wir ihre Löſung verſuchen — beſinnen wir uns doch. Iſt wirklich unſer Vorſehungsglaube beſſer daran, wenn wir in dem einen Falle ein äußeres, übernatürliches Eingreifen Gottes annehmen, in dem anderen nicht? Und muß nicht auch der, welcher an die Möglichkeit ſolchen wunderbaren Eingreifens glaubt, oft gerade dann Reſignation üben, wenn es ihm am allerſauerſten ankommt? Jedes Gebet um Erfüllung auch der heißeſten Wünſche muß, wenn es anders ein frommes ſein ſoll, das Gebet des ringenden Erlöſers im Garten Gethſemane ſich zum Muſter nehmen: es muß mit einem: „Vater iſts möglich“ beginnen und ausklingen in dem Worte ſtiller Ergebung: „Doch nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe!“ Es iſt kein Zeichen von Frömmigkeit, ſondern das Gegenteil davon, wenn der Menſch nur dann an die göttliche Vorſehung glauben will, wenn ſeine endlichen, vielleicht ſehr thörichten und unverſtändigen Wünſche in Erfüllung gehen. Mindeſtens unterſcheidet ſich dieſe Art von Frömmigkeit in nichts von dem Thun jenes Götzendieners, der ſeinem Götzen erſt Speiſe und Trank vorſetzt, damit er ihm zu willen ſei und ihn dann prügelt oder in die Ecke wirft, wenn er ſich in ſeiner Erwartung getäuſcht findet. Die chriſtliche Frömmigkeit fordert vielmehr auch dann, wenn der Lauf der Dinge ſich unſeren endlichen Wünſchen und Zwecken nicht fügen will, ja gerade dann erſt recht das Walten einer höheren Weisheit anzuerkennen, die über all unſer endliches Wiſſen und Verſtehen unendlich hinausragt.

„Meine Gedanken", heißt es in der Schrift, „ſind nicht eure Gedanken, und meine Wege ſind nicht eure Wege", ſpricht der Herr. „Sondern ſoviel der Himmel höher iſt denn die Erde, ſo ſind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken höher denn eure Gedanken". Wie immer man über die Möglichkeit eines übernatürlichen Eingreifens Gottes in den Weltlauf urteilen möge, immer wird der Fromme anerkennen müſſen, daß die Zweckmäßigkeit, welche das Walten der göttlichen Weisheit befolgt, nicht mit dem Maße deſſen, was uns Menſchen zweckmäßig erſcheint, gemeſſen werden dürfe. Dann iſts aber auch verkehrt, dem Walten der göttlichen Weltregierung in Natur und Geſchichte die kleinen Zwecke menſchlicher Weisheit unterzuſchieben und die verborgenen Abſichten der göttlichen Weisheit doch wieder voreilig und vermeſſen enträtſeln zu wollen, gleich als hätte man ſelbſt im göttlichen Rate geſeſſen. Wer die verborgenen Ratſchlüſſe der göttlichen Weisheit nur dann mit andächtigen Lippen preiſt, wenn er jene Ratſchlüſſe doch wieder glaubt mit ſeiner menſchlichen Klugheit erraten zu können, deſſen Loben und Preiſen gilt im Grunde nicht der göttlichen Weisheit, ſondern ſeiner eigenen. Wer ſchließlich doch immer wieder nur ſein eigenes liebes Ich als die Axe betrachtet, um welche alle göttlichen Gedanken ſich ausſchließlich bewegen, als den letzten Endzweck, um deſſentwillen alle Ordnungen Gottes in der natürlichen und in der ſittlichen Welt durchbrochen werden müßten, der iſt, wie ſalbungsvolle Reden er auch immer führe, von dem rechten Glauben an die Weisheit der göttlichen Wege noch weit entfernt. Wer alles, was geſchieht, doch wieder nur auf die endlichen, beſonderen Zwecke, welche das

einzelne Individuum in der Welt verfolgt, zu beziehen gewohnt ist und nur dann an eine göttliche Vorsehung glaubt, wenn diesen Zwecken Genüge geschieht, der nimmt sich bei aller scheinbaren Gläubigkeit in Wahrheit heraus, die göttliche Weisheit zu meistern. Aber auch wenn wir gelernt haben, alles auf die sittlichen Zwecke des göttlichen Reiches zu beziehen, so haben wir noch lange kein Recht, den thatsächlichen Lauf der Dinge zu tadeln, darum, weil er uns Menschen unzweckmäßig erscheint. Wenn es uns Menschenkindern nicht in den Kopf will, daß die ehernen Gesetze der materiellen Natur ganz unabhängig von den Ordnungen der sittlichen Welt, ja, im scheinbaren Widerspruche mit ihnen in erhabener Majestät und unwandelbarer Stätigkeit sich vollziehen, so ist dieser scheinbare Widerspruch gerade der sicherste Prüfstein für die Echtheit unseres Glaubens an ein über alle Menschenweisheit unendlich erhabenes göttliches Weltregiment. Nicht bloß gegenüber den kleinen Nöten und Sorgen unseres individuellen Lebens, auch gegenüber diesen letzten und größten Rätseln alles Daseins und Geschehens gilt das glaubensfreudige Dichterwort:

Bist du doch nicht Regente,
Der alles führen soll;
Gott sitzt im Regimente
Und führet alles wohl.

Aber noch einmal höre ich die nun erst recht bange und angstvolle Frage erheben: also ist aller Glaube an die Erhörung unserer Gebete ein leerer Traum? Also giebt es keine unmittelbar persönliche Leitung unserer Geschicke durch die göttliche Vorsehung? also ist das göttliche Walten allein auf das

Große und Ganze gerichtet, während das Einzelleben lediglich ein Spielball blinder Naturmächte bleibt? alſo giebt es auch keine Vergeltung menſchlichen Thuns, keinen Lohn für das Gute, keine Strafe für das Böſe, keine ewige Gerechtigkeit, die ihre ſittlichen Ordnungen unverbrüchlich aufrecht erhält und deren Walten ein jeder, der ſich wider ſie auflehnt, zu ſeinem eigenen Unheile zu ſpüren bekommt?

Wahrlich, wenn dies das letzte Wort unſerer Betrachtung wäre, ſo bliebe der Zweifel an einer göttlichen Weltregierung nur allzu berechtigt. Was könnten wir dann mit all unſerem noch feſtgehaltenen Vorſehungsglauben denen erwidern, welche uns einwürfen, unter ſolchen Umſtänden ſei die Annahme göttlicher Zwecke in der Welt doch wohl nur eine bloße Illuſion, ein eitles Spiel unſerer Phantaſie, mit welchem wir die kalte und trübſelige Reſignation in das eiſerne Naturgeſetz, die in Wahrheit allein übrig bliebe, uns ſelbſt auf eine kurze Zeit zu verſüßen ſuchten?

Ich antworte Nein, und tauſendmal Nein! Iſt denn der Menſch bloß ein Sinnenweſen wie das Tier, iſt denn äußeres Wohlergehen und äußerer Genuß in der Welt ſeine letzte und höchſte Lebensbeſtimmung? Ich appelliere an die edelſten und höchſten Regungen in der Menſchenbruſt: iſt denn nicht gerade die Selbſtbehauptung des Geiſtes gegenüber der blinden Naturgewalt der hohe Vorzug, durch welchen der Menſch ſich von allen anderen Naturweſen unterſcheidet? iſt nicht die innere Erhebung über alle Abhängigkeit von der äußeren Erſcheinungswelt unſere wahre Menſchenbeſtimmung? iſt nicht die Freiheit des ſelbſtbewußten und wollenden Ich von dem endlichen und ver-

gänglichen Daſein in der Welt, die innere Freiheit des gottebenbildlichen Geiſtes über die Welt unſer einiges höchſtes Gut, in welchem allein alle Menſchenwürde und mit ihr zugleich auch alle innere Seligkeit unſeres Gemütes, Heil und Friede unſerer Seele beruht? Dieſe Freiheit und dieſen Frieden aber, welchen keine Güter dieſer Welt, auch die höchſten und edelſten nicht, zu geben vermögen, findet der Menſch allein in der Erhebung über die Welt zu Gott, in der geiſtigen Gemeinſchaft mit Gott, in welcher der Menſch allein ſeine Weſensbeſtimmung erfüllt, alſo wahrhaft bei ſich ſelbſt bleibt. Denn wie es im Liede, von dem Einen, was not thut, heißt:

Seele, willſt du dieſes finden
Suchs bei keiner Kreatur;
Laß nichts Irdiſches dich binden,
Schwing dich über die Natur.

Die Wahrung unſerer Menſchenwürde, die Erfüllung unſerer Menſchenbeſtimmung hängt von der Heilighaltung unſerer ſittlichen und religiöſen Ideale ab. Die Freiheit des Geiſtes über die Welt, die nur in der Erhebung zum Ueberſinnlichen und Ewigen gewonnen wird, iſt die Bedingung für die fortſchreitende Bewältigung der materiellen Natur, ihrer Uebel und Schrecken. Die dienende Hingabe an ein Reich ſittlicher Zwecke, in welchem der Menſch ſeine wahre geiſtige Heimat findet, iſt endlich der einzig mögliche Weg, auf welchem wir auch der Uebel größtes, die Sünde und alle jene äußeren Uebel und Leiden, die im Gefolge der Sünde ſtehen, fortſchreitend überwinden. Wird mit dem allen auch das Uebel ſelbſt nicht aus der Welt geſchafft, ſo liegt es doch in

des Menſchen Hand, ob die Güter die Uebel oder die Uebel die Güter überwiegen. Güter können zu Uebeln, Uebel können zu Gütern werden, je nachdem der Menſch ſich dazu verhält. Nicht an der Welt als ſolcher, ſondern an uns ſelbſt iſt es gelegen, ob wir das Leben optimiſtiſch oder peſſimiſtiſch betrachten. Wer das Sittliche nicht nach ſeinem inneren Werte, ſondern lediglich nach dem äußeren Erfolge ſeines Handelns bemißt, dem wird allerdings das äußere Uebel noch in einem ganz anderen Sinne zum Uebel, nämlich zu einem Hinderniſſe für ſeine innere Erhebung über die Welt. Wer aber den wahren Wert des Lebens in jener inneren Freiheit des Geiſtes erkennt, dem wird gerade das äußere Leid zu einem Mittel, ſeines inneren Lebens Wachstum zu fördern. Er wird dann mitten in der Angſt und Unruhe des Erdenlebens die wahre Friedensſtätte in jenem überſinnlichen Reiche des Guten erkennen, das von keinem Wechſel irdiſcher Dinge berührt wird.

Der Philoſoph Johann Gottlieb Fichte hat in der Schrift über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung den Gedanken ausgeführt, daß die Freiheit des Ich als einer über das Sinnliche erhabenen Macht unmittelbar zum Glauben an eine moraliſche Weltordnung führe. Indem das Ich ſeinem Handeln in der Welt einen ſittlichen Zweck ſetzt, iſt ihm die Sinnenwelt nur das Mittel zur Verwirklichung des moraliſchen Zweckes. Dieſer Zweck kann nur durch das Wirken des freien Weſens erreicht werden. In dem Setzen dieſes Zweckes iſt ſeine Ausführbarkeit inbegriffen; das Wollen des Guten ſchließt ſogleich die Zuverſicht ſeiner Erreichbarkeit, und damit den Glauben an eine überſinnliche Welt

der Freiheit und an eine unverbrüchliche Ordnung ein, nach welcher dieſelbe gelenkt wird. In dem Glauben an dieſe moraliſche Weltordnung, ſo hat es Fichte in ſeiner „Appellation an das Publikum“ ausgeführt, wird die tief im Menſchengemüte gegründete Sehnſucht nach einem Höheren, Beſſeren, Unvergänglichen geſtillt. In der treuen Erfüllung unſerer Pflicht eröffnet ſich uns eine ganz neue Welt, durch ſie erhalten wir eine höhere Exiſtenz, die von der ganzen Natur unabhängig iſt; durch ſie wird unſer Wille von der Sinnlichkeit befreit. Und hieran ſchließt ſich unmittelbar die Zuverſicht an, daß ein notwendiger Zuſammenhang beſteht zwiſchen der ſittlichen Pflichterfüllung und der Erreichung unſerer höheren Beſtimmung. Dieſe unſere Beſtimmung iſt die Befreiung unſeres ganzen Zuſtandes von aller äußeren Abhängigkeit in der Welt, und dieſe innere Freiheit iſt Seligkeit, in welcher die Sehnſucht unſeres Herzens nach einem höheren, unvergänglichen Sein ihre Befriedigung findet.

Unſere alten proteſtantiſchen Dogmatiker pflegen in einem eigenen Lehrſtücke vom Kreuze des Chriſten zu handeln. Sie erläutern darin die bibliſche Wahrheit, daß alles Leid in der Welt, welches die Frommen trifft, eine Schule des Glaubens, der Demut, der Geduld, ein Mittel in der Hand der väterlichen Weisheit iſt, ſie loszureißen von den Banden des Irdiſchen und ihrer himmliſchen Heimat entgegenzuführen. Nur haben ſie bei dieſen Ausführungen ſelten genügend beachtet, daß der Himmel des Glaubens der Erde nicht räumlich gegenüberſteht, und daß alle Hoffnung auf ein künftiges ſeliges Leben nur dann kein Selbſtbetrug iſt, wenn der Menſch ſchon inmitten dieſes

Erdendaſeins den Himmel im eigenen Inneren gefunden hat. Ein Ausblick aufs Jenſeit, der nur dem ſelbſtiſchen Intereſſe diente, die Hoffnung auf eine äußere Vergeltung zu nähren, hat für die wahre Frömmigkeit keinen Wert. Und wer nur, wenn er ſolch äußere Vergeltung erhoffen darf, das Gebot der Pflicht für verbindlich erachtet, der beweiſt, daß er auch das Sittliche nur nach dem äußeren Wohlergehen ſchätzt, das es verbürgt, daß er alſo die wahre geiſtige Beſtimmung des Menſchen, ſtatt als letzten Zweck alles Strebens, doch wieder nur als Mittel zur Erreichung ſinnlicher Güter beurteilt. Auch das überſinnliche, überirdiſche Sein iſt ihm nur eine vergleichungsweiſe vollkommenere Sinnenwelt, gewiſſermaßen eine Erde über der Erde.

Nun endlich haben wir den rechten Standort gewonnen, auf welchem alle Zweifel an der göttlichen Weltregierung ihre ſichere Erledigung finden. Aus der Sinnenwelt unmittelbar nicht zu erweiſen, gewinnt der Glaube an eine göttliche Leitung aller Menſchengeſchicke ſeinen feſten Halt in der Erhebung zur ſittlichen Welt, zu einem Reiche des Geiſtes und der Freiheit, zu einem Reiche Gottes unter den Menſchen. Die Verwirklichung dieſes Gottesreiches iſt der letzte Endzweck der Welt, und dieſem einen überweltlichen Zwecke muß alles, was dem Menſchen als Sinnenweſen widerfährt, ſei es Freude oder Leid, notwendig zum Mittel dienen. In dieſem Reiche iſt auch der Einzelne inbegriffen. Ein jedes Menſchenleben, das aus dem Schein zum Sein, aus dem Zeitlichen zum Ewigen, aus der Welt zu Gott ſich erhoben hat, trägt in ſich ſelbſt einen unendlichen Wert. Es iſt eingegangen in die wahre Heimat des Geiſtes, in

welcher es keinen Wechſel und keine Veränderung giebt. Im Reiche Gottes wird kein Individuum erbarmungslos dem Wohle des Ganzen geopfert; wie in dieſem Reiche auf jeden einzelnen gerechnet iſt, ſo gewinnt auch jeder genau den Platz, der ihm gebührt. In der Sinnenwelt ſind die Güter und Uebel ungleich verteilt; in der überſinnlichen Welt empfängt ein jeder, was er verdient. Wie alles Böſe im inneren Leben des Menſchen ſich rächt, ſo ſchließt der treue Dienſt am Reiche ſittlicher Zwecke eine innere Seligkeit in ſich ein, welche höheren Wert hat als die ganze Welt mit all ihren Schätzen. Und während alles Böſe an dem ihm anhaftenden inneren Widerſpruche ſich verzehrt, ſo iſt kein der Wahrheit und dem Guten gelebtes Leben vergeblich gelebt.

Und um auch das Letzte nicht zu verſchweigen: auch die Erhörung jedes frommen Gebetes und mit ihr zugleich die perſönliche göttliche Leitung der menſchlichen Geſchicke ſchließt ſich als eine Thatſache perſönlicher menſchlicher Erfahrung im inneren Geiſtesleben des Frommen auf. Wer ſich jemals im rechten demütigen Gebet vor ſeinem Gotte gebeugt hat, der hat es auch im eigenen Inneren erfahren, welch reicher Segen daraus für ſein höheres Leben quillt. Mochte ihm immerhin auch die äußere Erhörung irdiſcher Bitten verſagt bleiben, ein ungleich größeres Gut ward ihm im Gebete und durch das Gebet zu teil: Erhebung über die Welt, Troſt und Freudigkeit im inneren Leben, Kraft und Mut, auch das ſchwerſte Erdenleid im ſeligen Bewußtſein der Gottesnähe und des Gottesfriedens zu tragen. Immer wieder kehrt er zum Gebetsumgang mit ſeinem Gotte zurück, aus dem ihm eine Seligkeit quillt, die keine

Schätze der Welt zu gewähren vermöchten, und alles Beten wandelt ſich zuletzt um in das eine Gebet im Namen des Herrn, in das Gebet um das Kommen des göttlichen Reiches.

Wer in dieſer Weiſe beten gelernt hat, der weiß auch, daß ſein ganzes Leben unter der Leitung einer höchſten Weisheit und Güte ſteht, die er in Leid und Freud immer aufs neue erfährt. Alles, was ihm im äußeren Leben widerfährt, nimmt er als eine göttliche Führung hin, die ihn über die Welt zu dem ewigen Reiche des Geiſtes und der Freiheit erheben will. Er nimmt es hin als ein von Gott ſelbſt ihm perſönlich geſetztes Mittel zu ſeinem Heile, denn alles wird ihm zum Merkzeichen der lebendigen göttlichen Gegenwart. Ob er ſich im äußeren Leben gedrückt oder gehoben, gehemmt oder gefördert fühlt, überall ſieht er Gottes Vaterhand, die ihm auch durch Finſternis zum Licht, durch Abgründe zur Höhe, ja ſelbſt durch die Hölle des Schuldgefühles zum Himmel der Verſöhnung führt. Das iſt die Gotteskraft, die gerade in der menſchlichen Schwachheit ſich mächtig erweiſt. Wer ſie erfährt, der weiß, daß ohne Gottes Willen auch kein Haar von ſeinem Haupte fällt. Dieſe Gotteskraft iſts, die uns von der Welt, ihrer Luſt und ihrem Leid erlöſt, die uns den Frieden der Gotteskindſchaft ins Herz giebt, die uns mitten in dieſer Zeitlichkeit ſchon zu Bürgern eines ewigen Reiches macht. Sie lehrt uns die Wahrheit des apoſtoliſchen Wortes verſtehen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Beſten dienen. Uns aber, die wir zur chriſtlichen Gemeinde gehören, iſt dieſe Gotteskraft in der Perſon Jeſu Chriſti offenbar, in dem wir die Gewißheit unſerer Erlöſung von der Welt, unſeres

Friedens mit Gott und des ewigen Lebens in Gottes Gemeinſchaft haben. Die Offenbarung der Liebe Gottes in Chriſtus iſt uns der Schlüſſel zum Verſtändniſſe der göttlichen Weltregierung, zum Verſtändniſſe unſerer Welt, in die wir als ſittliche Weſen geſtellt ſind, zum Verſtändniſſe unſerer Pflicht und unſerer ewigen Weſensbeſtimmung.

V.

Die Bedeutung des Hiſtoriſchen im Chriſtentume.

1881.

Die Frage nach der Bedeutung des Geſchichtlichen im Chriſtentume iſt zuerſt von den Reformatoren aufgeworfen worden im engen Zuſammenhange mit der Erörterung über die Haupt- und Grundlehre des evangeliſchen Proteſtantismus von der Rechtfertigung aus dem Glauben. „Glauben", ſo leſen wir im 20. Artikel der Augsburgiſchen Konfeſſion, „Glauben heißt hier nicht die Hiſtorien allein wiſſen, ſondern es heißt den Artikel glauben Vergebung der Sünde. Dieſen Artikel glauben die Teufel und Gottloſen nicht, alſo heißt hier Glauben im Schrecken des Gewiſſens ſich getroſt verlaſſen auf Gottes Zuſage, daß er um Chriſtus willen gnädig ſein wolle. Und das Glauben alſo ſoll verſtanden werden: nicht die Hiſtorien allein wiſſen, ſondern Gottes Verheißung ergreifen, lehrt Paulus klar Römer 4, da er ſpricht, darum werde man gerecht durch Glauben, daß die Verheißung nicht untüchtig werde, darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müſſe". Und ganz übereinſtimmend hiermit heißt es im vierten Artikel der Apologie: „Der Glaube welcher für Gott fromm und gerecht macht, iſt nicht allein dieſes, daß

ich wiſſe die Hiſtorien, wie Chriſtus geboren, gelitten, u. ſ. w. (das wiſſen die Teufel auch), ſondern iſt die Gewißheit oder das gewiſſe ſtarke Vertrauen im Herzen, da ich mit ganzem Herzen die Zuſage Gottes für gewiß und wahr halte, durch welche mir angeboten wird ohne mein Verdienſt Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch den Mittler Chriſtum. Und damit niemand es wähne, es ſei allein ein bloß Wiſſen der Hiſtorien, ſo ſetze ich das dazu, der Glaube iſt, daß ſich mein Herz desſelbigen Schatzes annimmt, und iſt nicht mein Thun, nicht mein Schenken noch Geben, nicht mein Werk oder Bereiten, ſondern daß ein Herz ſich des tröſtet und ganz darauf verläſſet, daß Gott uns ſchenkt, uns giebt, und wir ihm nicht, daß er uns mit allem Schatze der Gnaden in Chriſto überſchüttet".

Von dem geſchichtlichen Glauben, dem Fürwahrhalten „der Hiſtorien" unterſcheiden ſo die reformatoriſchen Bekenntniſſe ſo beſtimmt als möglich den rechtfertigenden oder ſeligmachenden Glauben, welcher die in Chriſto offenbarte Gnadenverheißung Gottes mit feſtem Vertrauen ergreift. Sie kennen keinen geſchichtsloſen Glauben; im Gegenteil, ſo beſtimmt als möglich heben ſie hervor, daß „Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil" in Chriſto angeboten und durch den Glauben an dieſe in Chriſto offenbarte Gnade empfangen werde. Aber von dieſer geſchichtlichen Offenbarung der Gnade Gottes in Chriſto unterſcheiden ſie ſo beſtimmt wie möglich die „Hiſtorien" von Chriſti Geburt, Leiden u. ſ. w. Nicht auf dieſe Geſchichten als ſolche, ſondern auf die in Chriſto geſchichtlich offenbarte Heils-Gnade Gottes bezieht ſich nach ihnen der rechtfertigende oder ſeligmachende

Glaube. Hiermit iſt ein für allemal der richtige Geſichtspunkt feſtgeſtellt für die Bedeutung des Hiſtoriſchen im Chriſtentume — ebenſowohl gegen jene, welche die geſchichtliche Gottesoffenbarung in Chriſto in abſtrakte Ideen und rein ſpekulative Erkenntniſſe auflöſen möchten, als gegen die, welche zwiſchen Geſchichte und Geſchichten nicht unterſcheidend, den ſeligmachenden Glauben abermals zu einem „Wiſſen der Hiſtorien“ herabſetzen.

Zu einer wirklichen Streitfrage iſt die Frage nach der Bedeutung des Geſchichtlichen im Chriſtentume gegen Ende des vorigen Jahrhunderts geworden, im engſten Zuſammenhange mit der anderen Frage nach dem Bleibenden und Vergänglichen in der chriſtlichen Religion. Im Streite gegen die damalige Apologetik, welche die Wahrheit und Göttlichkeit der bibliſchen Wundererzählungen zu beweiſen unternahm, ſtellte Leſſing ſeinen bekannten Satz auf, daß „ewige Vernunftwahrheiten“, niemals durch „zufällige Geſchichtswahrheiten“ begründet werden könnten; beide ſind nach ihm durch einen „garſtigen breiten Graben“ getrennt, den man nicht überſpringen könne. Das Leſſingſche Wort war nicht gegen die Geſchichtswahrheiten als ſolche und deren Bedeutung für die chriſtliche Religion, ſondern nur gegen die zufälligen Geſchichtswahrheiten gerichtet, in denen kein religiös-ſittlicher Gedanke von bleibender Bedeutung enthalten ſei. Dennoch erweiſt ſich Leſſing darin als ein Sohn ſeiner Zeit, daß er als ideellen Kern des Chriſtentumes das, was man damals „ewige Vernunftwahrheiten“ nannte, betrachtet. Das 18. Jahrhundert hat zuerſt Bleibendes und Vergängliches in der chriſtlichen Religion unterſchieden. Indem man aber jenes in

einer beſtimmten Summe allgemeiner moraliſcher Wahrheiten wiederfand, welche von Ewigkeit her in der menſchlichen Vernunft begründet ſein ſollten, rechnete man alles „Poſitive“ und Geſchichtliche in der chriſtlichen Religion zu den vergänglichen Zuthaten. In dieſem Sinne ſuchte auch Kant eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ zu entwickeln. Der bleibende Kern aller Religionen iſt die reine Moralreligion: das geſchichtliche Chriſtentum hat dieſelbe mit allerlei poſitiven Zuthaten verſetzt. Dieſe Zuthaten ſind ihm nur Mittel zum Zwecke, ſie dienen zur ſymboliſchen Hülle moraliſcher Wahrheiten und damit zugleich zur Introduktion des reinen Moralglaubens. Macht man dieſes „Poſitive“, „Statutariſche“ in der Religion dagegen zum Selbſtzwecke, ſo führt es zur Verunreinigung der reinen Moralreligion; es entſteht Afterdienſt, Fetiſchdienſt, Aberglaube und Pfaffentum. Der hiſtoriſche Glaube, wenn er mehr ſein will als ein bloßes Symbol moraliſcher Ideen, ſteht daher nach Kant im ſchärfſten Gegenſatze zum reinen Moralglauben. Nicht einmal der Glaube an die geſchichtliche Verwirklichung des ſittlichen Ideals in einer beſtimmten Perſönlichkeit gehört nach ihm notwendig zum Religionsglauben: praktiſch unentbehrlich iſt nur die Idee, möchte ſie auch nie und nirgends realiſiert ſein.

Wo möglich noch ſchärfer als Kant hat Fichte in ſeiner „Anweiſung zum ſeligen Leben“ den Gegenſatz zwiſchen Idee und Geſchichte formuliert. „Nur das Metaphyſiſche, keineswegs aber das Hiſtoriſche macht ſelig; das letztere macht nur verſtändig“. Obwohl er zugeſteht, daß wir mit unſerer ganzen Zeit auf dem Boden des Chriſtentumes niedergeſtellt

ſind und ohne dasſelbe insgeſamt nichts von alledem ſein würden was wir ſind, ſo iſt ihm dennoch ſelbſt der Glaube an Chriſti Perſon nur die vergängliche geſchichtliche Form, in welcher das Weſen aller Religion, unſere Vereinigung mit Gott, der Menſchheit zum Bewußtſein gekommen iſt. „Iſt nur jemand wirklich mit Gott vereint und in ihn eingekehrt, ſo iſt es ganz gleichgiltig, auf welchem Wege er dazu gekommen iſt und es wäre eine ſehr unnütze und verkehrte Beſchäftigung, anſtatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges ſich zu wiederholen".

Im ſcharfen Gegenſatze zu den Abſtraktionen des Aufklärungszeitalters hat die neuere Religions-Philoſophie die geſchichtliche Entwickelung wie des menſchlichen Geiſteslebens überhaupt, ſo namentlich auch des religiöſen Bewußtſeins betont. Schon Herder macht gegenüber einem abſtrakten Vernunftideal das Recht der geſchichtlichen Mächte, die Bedeutung des geſchichtlichen Geſamtlebens, ſeiner Kultur und Ueberlieferung geltend. „Die gebildete Vernunft fällt nicht vom Himmel; alles iſt poſitiv, ehe es abſtrakt wird". „Thatſache iſt der Grund alles Göttlichen der Religion und dieſe kann nur in Geſchichte dargeſtellt, ja ſie ſelbſt muß fortgehend lebende Geſchichte werden".

Schelling tadelt in ſeinen Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums mit ſcharfen Worten die Kantſche Religionsphiloſophie, „deren Hauptabſicht am Ende darauf geht, das Poſitive und Hiſtoriſche aus dem Chriſtentume gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern". Die wahre Vernunftreligion iſt ihm die, „welche ganz

ſittlich Gott in der Geſchichte anſchaut". Auch die chriſtliche Religion iſt ihm weſentlich Geſchichte.

Aber dieſe Geſchichte iſt nach Schelling keine äußere, empiriſch aufzufaſſende, ſondern ſie muß ſpekulativ als die Geſchichte Gottes im endlichen Geiſte begriffen werden. Nicht auf die empiriſche einzelne Erſcheinung komme es an, ſondern auf die Idee in ihrer allgemeinen und ewigen Notwendigkeit, und dieſe Idee habe ſchon vor dem geſchichtlichen Chriſtentum und außer demſelben exiſtiert. Die Menſchenwerdung Gottes iſt eine Menſchenwerdung von Ewigkeit; die Auffaſſung Chriſti als des einzigen einigen Sohnes Gottes iſt nur die exoteriſche Anſicht, hinter der ſich die ewige Wahrheit mythologiſch verhüllt.

Mit der neuen Auffaſſung der Geſchichte als einer fortſchreitenden Selbſtoffenbarung Gottes im Menſchengeiſte geht bei Schelling die ſouveränſte Geringſchätzung der äußeren Geſchichtsthatſachen Hand in Hand. Auch die Geſchichtsthatſachen, denen das Chriſtentum ſeine Entſtehung verdankt, werden als bloße „Sache der Empirie" von der theologiſchen Wiſſenſchaft ganz und gar abgeſondert. Die bibliſchen Bücher ſind ihm „Urkunden, deren bloß die Geſchichtsforſchung, nicht aber der Glaube bedarf"; und man kann nicht leicht wegwerfender von dem Worte dieſer Bücher reden, als es damals Schelling gethan hat.

Wenn irgendeiner, ſo hat Hegel das Recht der geſchichtlichen Mächte betont. Die geſchichtlichen Ordnungen und Geſtaltungen des gemeinſamen Lebens ſind ihm Objektivitäten, welche über dem einzelnen ſtehen. Nur in der Hingabe an dieſe objektiven Geſtaltungen des Sittlichen findet auch der einzelne die Sphäre ſeiner Sittlichkeit. Auch für die geſchichtlichen

Geſtaltungen des religiöſen Lebens zeigt Hegel den tiefſten Reſpekt. Wir verdanken ihm die erſte, großartig gedachte Entwickelungsgeſchichte des religiöſen Bewußtſeins von der unterſten Stufe der Naturreligion bis hinauf zu der abſoluten Religion, dem Chriſtentume. Und wie für Schelling, ſo iſt für Hegel die Geſchichte der Religion zugleich eine Geſchichte der Offenbarung Gottes im Menſchengeiſte; ihr Höhenpunkt iſt die abſolute Religion, in welcher Gott ſelbſt ſich in ſeiner Einheit mit dem Menſchengeiſte weiß. Von dieſem Standpunkte aus wird der Verſuch einer „philoſophiſchen Wiederherſtellung der echten Kirchenlehre“ gemacht. Der geiſtige Kern der chriſtlichen Religion iſt ihm „die an ſich ſeiende Einheit göttlicher und menſchlicher Natur“, welche dem Glauben in einem Individuum unmittelbar gewiß und geſchichtlich anſchaulich geworden iſt. Der Glaube ſchaut in Chriſto die ewige Wahrheit des göttlichen Lebenslaufes, die Selbſtentäußerung Gottes und ſeine Rückkehr aus der Endlichkeit. Die Geſchichte von dem genugthuenden Chriſtus iſt nicht die zufällige Geſchichte eines einzelnen, ſondern eine geiſtige Geſchichte, die ſich als innerer Vorgang im Subjekte ſelbſt wiederholen muß. Was hier als natürlicher Tod dargeſtellt iſt, das iſt im Geiſtigen die Bewegung des Geiſtes, dem Natürlichen abzuſterben. Ebenſo iſt die Auferſtehung eine geiſtige Geſchichte die weſentlich dem Glauben angehört, die Einkehr des Geiſtes aus der Naturbeſtimmtheit in ſein wahres Weſen.

Es iſt das Bedeutſame dieſer Religionsphiloſophie, daß ſie überall von den äußeren Thatſachen auf ihren geiſtigen Gehalt, auf die darin ausgedrückte geiſtige Geſchichte zurückgeht. Aber über dem Streben, die

äußeren Thatsachen der Geschichte auf allgemein geistige Wahrheiten und Vorgänge zurückzuführen, geht nicht nur die Thatsache selbst, sondern auch ihr spezifisch-religiöses Element verloren. Als Kern des religiösen Vorganges erscheint der philosophische Gedanke, als der wahre Inhalt des religiösen Erlebnisses im frommen Gemüte spekulative Wahrheiten und metaphysische Erkenntnisse. Die Konsequenz dieser Spekulation hat Strauß gezogen: die Religion müsse sich immer mehr auflösen in Philosophie.

Es begreift sich, wenn gegen diesen einseitigen „Intellektualismus" immer entschiedenerer Widerspruch sich erhob. In der christlichen Religion handelt es sich um größeres, als um theoretische Erkenntnisse, die nur den Verstand, das philosophisch geschulte Denken beschäftigen. Gegenüber den Interessen des praktischen Christentumes, gegenüber den ernsten Realitäten der religiösen Erfahrung, dem Schmerze der Sünde, der Seligkeit der Versöhnung, erscheinen alle Fragen, welche nur die rechte Auffassung der christlichen Lehre betreffen, als untergeordnet. So gewiß die christliche Religion ihre theoretische Seite hat, so baut sich die Weltanschauung des Christentumes doch erst auf praktischen Nötigungen und Erlebnissen auf, und kann keinem andemonstriert werden, der jene Nötigungen nicht erlebt und dieser Erlebnisse nicht persönlich gewiß geworden ist. Ueberall aber, wo wir den Boden des praktischen Lebens, der Erfahrung und der inneren Thatsachen des Gemütslebens betreten, betreten wir zugleich den Boden der Geschichte.

Um das Verhältnis von Idee und Geschichte im Christentume richtig zu bestimmen, fragt es sich vor allem, was man unter Geschichte versteht.

Geſchichte kommt von Geſchehen. Aber nicht alles was überhaupt geſchieht oder jemals in der Zeit geſchehen iſt, gehört in die Geſchichte. Gegenſtand der Geſchichte iſt nur das Geſchehen in der ſittlichen Welt, ein in der Entwickelung begriffener Verlauf, welcher von ſittlichen Mächten beherrſcht iſt und ſittlichen Zwecken dient. Wie alle Wiſſenſchaft, ſo hat es auch die Geſchichtswiſſenſchaft mit Thatſachen zu thun: ſie will Thatſachen feſtſtellen, und in ihrem Zuſammenhange untereinander auffaſſen. Aber das Intereſſe der Geſchichtsforſchung geht nicht darin auf, den natürlichen Zuſammenhang der Begebenheiten darzulegen; ihr iſt es vor allem zu thun um den Sinn und die Bedeutung dieſes zuſammenhängenden Verlaufes für die ſittlichen Zwecke der Menſchheit, für die Erkenntnis unſerer ſittlichen Lebensbeſtimmung und der ſittlichen Mächte, von deren Walten die fortſchreitende Verwirklichung unſerer Lebensbeſtimmung bedingt iſt. Denn wie Droyſen in ſeinem „Grundriſſe der Hiſtorik“ ſehr richtig bemerkt, „die Kontinuität der Geſchichte würde eine nur ſich wiederholende Kreisbewegung ſein ohne die Gewißheit der Zwecke und des höchſten Zweckes, ohne die Theodicee der Geſchichte“. In der raſtloſen Wechſelwirkung der ſittlichen Gemeinſamkeiten, der gemeinſamen Ordnungen und Geſtaltungen, der gemeinſamen Güter und Zwecke verwirklicht ſich der höchſte Zweck, dem alle beſonderen ſittlichen Zwecke dienen müſſen: der göttliche Weltzweck. „Aus der Geſchichte lernen wir Gott verſtehen und nur in Gott können wir die Geſchichte verſtehen“.

Die Geſchichte iſt die Entwickelung der ſittlichen Welt zu ihrem gottgewollten Ziele hin. Ihr Wert

beruht auf den ſittlichen Gütern, welche auf dem Wege ſittlicher Entwickelung erzeugt werden. Nicht auf die einzelnen Thatſachen als ſolche, in ihrer Iſolierung, auf die bloßen für ſich daſtehenden Data kommt es an; Geſchichte iſt nicht Chronik, nicht eine Anhäufung einzelner abgeriſſener Notizen; das einzelne Faktum gewinnt erſt Bedeutung durch ſeinen geiſtigen Gehalt, durch den Wert, den es für die Realiſierung ſittlicher Zwecke und Güter hat. Dieſe Zwecke und Güter ſind der ideelle Kern, der ewige geiſtige Gehalt in allem Geſchehen; aber ſie werden nicht anders als auf geſchichtlichem Wege, auf dem Wege ſittlicher Entwickelung der menſchlichen Gemeinſchaft wie der ſittlichen Perſönlichkeit erzeugt.

Hieraus ergeben ſich die allgemeinen Geſichtspunkte, von denen die Bedeutung des Geſchichtlichen in der Religion überhaupt, und im Chriſtentume insbeſondere zu beſtimmen iſt. Die leere Abſtraktion einer vermeintlichen „natürlichen Religion“ darf heutzutage als überwunden betrachtet werden. Alle wirklichen Religionen ſind geſchichtliche; geſchichtliche Thatſachen bilden ihre Grundlage, geſchichtliche Gemeinſchaften ſind die Stätten, in denen religiöſes Leben erzeugt und fortgepflanzt wird. Alles was eine beſtimmte Religion charakteriſiert, ihre Lehren und Bräuche, ihr Vorſtellungskreis und ihre geſellſchaftliche Organiſation in Kultus und Sitte — das alles ſind geſchichtlich gegebene Größen, die ſich geſchichtlich entwickelt haben und ſolange die betreffende Religion wirklich lebendig iſt, ſich geſchichtlich weiter entwickeln. Die geiſtigen Güter, um deren Pflege alles religiöſe Leben ſich bewegt, werden dem einzelnen nur in der religiöſen Gemeinſchaft zu teil, die ihm mit ihren

Ordnungen und Ueberlieferungen als eine geſchichtlich gegebene Objektivität gegenübertritt.

Im Chriſtentume handelt es ſich um das höchſte aller geiſtigen und ſittlichen Güter, welche von den Menſchen gewonnen werden können. Dieſes höchſte Gut iſt kein anderes als die Verwirklichung unſerer gemeinſamen und individuellen Lebensbeſtimmung, oder daß ich es gleich ganz konkret ſage, unſer aller und eines jeden Chriſten perſönliches Heil. Das Chriſtentum lehrt uns nicht nur dieſes höchſte Gut richtig erkennen; es zeigt uns auch den Weg, auf dem es gewonnen wird. So handelt es ſich in der chriſtlichen Religion freilich auch um Wahrheiten, welche gewußt werden müſſen. Aber dieſe Wahrheiten ſind praktiſcher Art, die ſich auf unſere perſönliche und gemeinſame Lebensvollendung beziehen, oder auf unſer aller Heil; und die Art, wie dieſe Wahrheiten aufgenommen und feſtgehalten werden im menſchlichen Bewußtſein, iſt wenigſtens zunächſt nicht das theoretiſche, ſondern das praktiſche Erkennen, das perſönliche Ueberzeugtſein oder *der Glaube*.

Der chriſtliche Glaube iſt der Glaube an das in Chriſtus dem Heilande der Gemeinde und allen einzelnen Gläubigen zugeeignete *Heil*. In dieſer Ausſage liegt ein doppeltes enthalten. Das Heil iſt an ſich ſelbſt ein ewiges Gut; ja es iſt für den Glauben gerade *das* ewige Gut ſchlechthin. Aber der Beſitz dieſes ewigen Gutes wird uns auf geſchichtlichem Wege, durch die geſchichtliche Gottesoffenbarung in Chriſtus vermittelt. Indem der chriſtliche Glaube die Thatſache bekennt, *daß* uns jenes ewige Gut durch Chriſtus vermittelt iſt, ſpricht er damit zugleich ein Werturteil aus über dasjenige, *was* uns in und durch Chriſtus

geſchichtlich zugeeignet wird; der Wert, den jenes in Chriſto gewonnene Gut für uns hat, beſtimmt den Wert der geſchichtlichen Thatſache.

Bleiben wir nun zunächſt bei demjenigen ſtehen, was uns in Chriſto geſchichtlich offenbart worden iſt. Daß es mehr iſt als eine abſtrakte Idee, mehr auch als ein Inbegriff von Ideen oder theoretiſchen Wahrheiten, brauche ich nicht zu wiederholen. Eben darum iſt es falſch, das Weſen des Chriſtentumes lediglich in der Idee oder den Ideen zu ſuchen, welche durch Chriſtus ans Licht getreten ſind.

Aber das in Chriſto uns zugeeignete Gut iſt doch vor allem ein *geiſtiger* Beſitz, es iſt ſeinem inneren Gehalte nach ein Gut, welches über allen Zeitenwechſel erhaben iſt. Sein Beſitz erhebt uns über unſer endliches Daſein in der Sinnenwelt und bürgert uns ein in einer Welt des überſinnlichen und überirdiſchen Seins, in welcher es keine Vergangenheit und keine Zukunft, ſondern nur eine ewige Gegenwart giebt. Das Heimiſchwerden des Menſchen in dieſer überſinnlichen Welt hat eine Geſchichte; dieſe überſinnliche Welt ſelbſt, die Welt der ewigen Ordnungen und Zwecke Gottes, der ewigen Güter und Wahrheiten hat an ſich ſelbſt keine Geſchichte.

Der religiöſe Ausdruck für die Beſtimmung des Menſchen iſt das ewige *Heil* oder das *ewige Leben*. Im Begriffe dieſes ewigen Lebens liegt es, daß es erhaben iſt über die Zeit, alſo auch unzerſtörbar durch jeden Wechſel der Zeit. Es iſt ja ſeinem Weſen nach Einkehr in die Ewigkeit. Aber jenes ewige Leben beginnt dem Chriſten nicht erſt dann, wenn dieſes zeitliche Leben in der Sinnenwelt aufhört. Mitten in der Endlichkeit ſollen wir eins werden mit dem

Unendlichen und nur wer ſchon jetzt im Ewigen lebt, hat eine gegründete Hoffnung auch auf ein künftiges Leben.

Dieſes ewige Leben haben wir nur in der Gemeinſchaft mit Gott, ja die Gemeinſchaft mit Gott iſt ſelbſt das ewige Leben, das wahre Leben des Geiſtes, welches allein unendlichen Gehalt und unzerſtörbare Dauer in ſich ſchließt. Die Gemeinſchaft mit Gott iſt das eine wahre geiſtige Gut, das höchſte Gut, welches alle Güter des Geiſtes befaßt und allen erſt ihren wahren Wert verleiht. Als höchſtes Gut für das menſchliche Geſamtleben iſt ſie das Gottesreich. Das Reich Gottes iſt die Verwirklichung des göttlichen Weltzweckes oder die Vollendung der ſittlichen Welt durch die Verwirklichung des vollkommenen Gemeinweſens, in welchem Gottes Wille regiert und Gottes Geiſt alle ſittlichen Lebensverhältniſſe durchdringt. Dieſes Reich Gottes iſt ein ewiges Reich. Es offenbart ſich in der Zeit: es iſt gekommen ſoweit der Geiſt Gottes Wohnung gemacht hat unter den Menſchen und doch iſt wiederum die Bitte, daß dieſes Reich komme, des Chriſten tägliches Gebet. Der Chriſt weiß, daß ſeine eigene Lebensvollendung auf ſeiner Zugehörigkeit zu dieſem Reiche Gottes beruht. Nur wer in dieſem ewigen Reiche Bürgerſchaft und Heimatsrecht gewonnen hat, der hat wahrhaften Anteil am ewigen Leben.

Als höchſtes Gut für das Individuum iſt die Gottesgemeinſchaft die perſönliche Kindſchaft bei Gott. Mit dieſem Namen bezeichnen wir das eigentümliche religiöſe Verhältnis, in welchem der Chriſt ſich bewußt iſt zu ſeinem Gott zu ſtehen; und zugleich iſt mit dieſem Namen alles umfaßt, was zu unſerer

ſittlichen Lebensvollendung gehört. Die Kinder Gottes wiſſen, daß ſie alles Gute was ſie beſitzen, daß ſie auch alles Gute was an ihnen und in ihnen iſt, der göttlichen Liebe und Vatergüte verdanken. Denn dieſes iſt das Geſetz, welches im Gottesreich gilt: Gott giebt und der Menſch empfängt. Kindliche Demut, kindliches Vertrauen und kindliche Dankbarkeit gegen Gott den Geber alles Guten ſind daher die religiöſe Grundſtimmung des Gotteskindes. In dieſer religiöſen Grundſtimmung liegt zugleich die ſittliche Kraft, den Willen des himmliſchen Vaters in der Welt zu erfüllen und vollkommen zu werden wie der himmliche Vater vollkommen iſt. Aber auch dieſe Kraft zum Wollen und Vollbringen des Guten haben die Gotteskinder nicht von ſich ſelbſt, ſondern von dem Geiſte Gottes, der in ihnen wohnt. Dieſer Geiſt Gottes iſt es, der ihnen ihre Kindſchaft bei Gott, ihre Liebesgemeinſchaft mit dem himmliſchen Vater bezeugt und der ſie zugleich treibt, den Willen Gottes zu thun.

Aber dieſes höchſte Gut der Gotteskindſchaft und perſönlichen Gottesgemeinſchaft iſt nicht des Menſchen urſprünglicher Beſitz, ſondern muß erſt angeeignet und erworben werden als eine göttliche Gabe. Die Aneignung des Heiles iſt nach Gottes ewiger Ordnung an feſte unverbrüchliche Bedingungen geknüft, ohne deren Erfüllung das ewige Gut nun einmal nicht für uns Menſchen zu haben iſt. Es iſt an eine Geſchichte geknüpft, deren Stätte das geiſtige Leben der Gemeinſchaft und des Individuums iſt: an eine Geſchichte, die ſich immer von neuem in der Menſchheit und im inneren Leben jedes einzelnen wiederholen muß. Das Heilsleben, d. h. die Aneignung und die Erfahrung des Heiles als innerer geiſtiger Beſitz, vollzieht ſich

kraft Gottes ewiger Heilsordnung in einer Kette von inneren Vorgängen im Menſchengemüte. Ich rede hier noch nicht von den äußeren geſchichtlichen Thatſachen, auf deren Grund jene innere Geſchichte ſich vollzieht. Gerade um zu zeigen, wie innig jene Thatſachen eben als Heilsthatſachen, als Manifeſtationen Gottes in der Geſchichte, mit dem Zuſtandekommen des inwendigen Chriſtenlebens verbunden ſind, muß ich einen Augenblick von jenen noch abſtrahieren, muß im Begriffe trennen, was in Wirklichkeit untrennbar zuſammengehört.

Wie kommt in einem Menſchengemüte die Gottesgemeinſchaft, die Gewißheit der Gotteskindſchaft und des ewigen Lebens in Gott zu ſtande? Der thatſächliche Zuſtand, in dem wir uns finden, iſt nicht die Gottesgemeinſchaft, ſondern das natürlich-ſinnliche Leben des Menſchen ohne Gott; nicht die Gottesnähe, ſondern die Gottesferne, nicht die Freundſchaft Gottes, ſondern die Freundſchaft der Welt. Das Sinnen und Trachten des menſchlichen Willens ſteht im Widerſpruche mit dem göttlichen Willen, erſcheint im Lichte dieſes heiligen Willens als ſündig. Indem der natürliche Menſch ſeinen Widerſpruch mit dem Geſetze Gottes erkennt, erkennt er ſich als Sünder vor Gott, von der Macht der Sünde beherrſcht, von der Schuld der Sünde befleckt und von der Gemeinſchaft mit Gott, dem ewigen Gute, getrennt. Das iſt kein bloß theoretiſches Erkennen, das iſt ein Erlebnis des inwendigen Menſchen, eine ernſte, furchtbare Realität. Der ewige Gotteswille offenbart ſich im Gewiſſen des Sünders als heiliger Ernſt, der vom Sünder ſich abkehrt, als ſtrafende Gerechtigkeit. Der Sünder erkennt aber zugleich, daß er nicht aus eigener natürlicher

Kraft jenen Widerſpruch aufheben, die Macht des Böſen beſiegen, die Schuld gegen Gott abtragen, dem ewigen Strafgerichte entfliehen kann. Er erkennt es, weil er es erfährt und er erfährt es um ſo lebendiger, je ernſterer und lauterer ſein Bemühen iſt, ein neuer Menſch zu werden. In dieſen Nöten des inwendigen Menſchen hilft nur eins: er muß Gott allein die Ehre geben, er muß ſchlechthin auf alles eigene natürliche Können und Verdienen verzichten. Er muß ſich ſelbſt verleugnen, um allein von Gottes Gnade zu leben.

In Gottes ewiger Heilsordnung iſt es begründet, daß das Heil uns nur als göttliche Gnadengabe, ohne all unſer Verdienſt und Würdigkeit dargeboten wird. Der natürliche und ſündige Menſch bedarf eines gnädigen Gottes: die Vatergüte Gottes muß ſich uns zunächſt als Gnade und Erbarmen offenbaren, bevor von Gotteskindſchaft und Gottesgemeinſchaft die Rede ſein kann. Solange der Menſch noch nichts von der Gnade weiß, ſteht er noch unter dem unerbittlich gebietenden, richtenden und ſtrafenden Geſetz. Denn er iſt ſolange noch ein Weltmenſch, trotz ſeiner Sehnſucht nach Freiheit von der Welt; er iſt ein Sünder, trotz ſeines doch immer vergeblichen Strebens, der Herrſchaft der Sünde zu entfliehen. So muß er denn vor allem der Gnade Gottes gewiß werden, die ihn mit ſich verſöhnt, indem ſie ihn zugleich von der Welt und von der Sünde erlöſt; er muß den Troſt der göttlichen Gnade im Glauben ergreifen, um die Kraft des göttlichen Geiſtes im Gemüte erfahren zu können. Das Wunder der Wiedergeburt des natürlichen und ſündigen Menſchen, die Geburt des Gotteskindes in uns, vollzieht ſich ſo nach Gottes ewiger Heilsordnung immer auf Grund der Recht-

fertigung des Sünders vor Gott, oder auf Grund der ſeligen Gewißheit, daß Gott uns trotz unſerer Sünde gnädig ſein will. Die Bedingungen dieſer Gewißheit aber ſind Buße und Glaube.

Das iſt die innere Geſchichte, die ſich in uns vollziehen muß. Die dauert ſolange wir leben. Die Gewißheit der göttlichen Sündenvergebung muß immer aufs neue erbetet, errungen, erlebt werden, und ebenſo muß das neue Leben im Geiſte im ſteten Kampfe mit dem Fleiſche, mit der Sünde und der Welt erſtritten, bewährt und befeſtigt werden. Die theologiſche Spekulation mag verſuchen, das Geſetz dieſer geiſtigen Geſchichte auf das allgemeine Weſen des Geiſtes überhaupt, auf das Verhältnis des unendlichen und des endlichen Geiſtes und auf die Selbſtbeurkundung des göttlichen Geiſtes im menſchlichen Geiſtesleben zurückzuführen. Aber dieſe Deduktion hat nur ein theoretiſches Intereſſe. Dem Chriſten iſt es genug, daß dieſe innere Geſchichte in Gottes ewiger Heilsordnung begründet iſt, und daß ſie den lebendigen Inhalt jedes wahren Chriſtenlebens bildet. Ohne dieſe Erfahrungen und Erlebniſſe des inwendigen Menſchen nützt auch alle geſchichtliche Kenntnis nichts.

Aber darum iſt jene äußere Geſchichte noch lange nicht entbehrlich. Es iſt eine doppelte Erwägung, die uns die religiöſe Bedeutung derſelben erſchließt. Die religiöſen Erlebniſſe jener inneren Geſchichte ſind ja nicht bloß die Erlebniſſe eines iſolierten Subjektes, ſondern gemeinſame Erlebniſſe der gläubigen Gemeinde, Vorgänge, die ſich immer aufs neue im geſchichtlichen Leben der Chriſtenheit wiederholen, Erfahrungen, deren Wahrheit immer wieder von der

Gemeinde bezeugt wird. Das Zeugnis von dem chriſtlichen Heile kommt auf geſchichtlichem Wege, innerhalb der geſchichtlichen Gemeinſchaft, an die einzelnen heran. Dieſe geſchichtliche Gemeinſchaft aber hat einen geſchichtlichen Anfang, einen geſchichtlichen Quellpunkt, an welchem das, was ihr geiſtiges Weſen ausmacht, das vollkommene religiöſe Verhältnis oder die Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott, die Kindſchaft bei Gott und das Gottesreich thatſächlich in die Menſchheit hineingetreten und dadurch zugleich ein Gegenſtand gemeinſamer Erkenntnis und Erfahrung geworden iſt. Dieſer geſchichtliche Quellpunkt iſt Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes, in deſſen Perſon das gottinnige Leben ſich thatſächlich verkörpert hat. Von ihm aus hat dasſelbe als ein neues Lebensprinzip der Menſchheit ſich eingepflanzt, ſich als eine neue Lebensmacht in der religiöſen Gemeinſchaft bethätigt.

Man hat gegen dieſe Betrachtung erwidert, daß hiermit noch keineswegs eine bleibende religiöſe Bedeutung der geſchichtlichen Perſon Jeſu Chriſti geſichert ſei. Wenn man ſage, das vollkommene religiöſe Verhältnis ſei in Chriſtus grundlegend verwirklicht, ſo ſei damit zunächſt eben nur eine geſchichtliche Erklärung gegeben, der gegenüber man keine Nötigung ſehe, den geſchichtlichen Weg immer wieder zurückzuverfolgen. Der bleibende religiöſe Wert, den die Perſon Jeſu Chriſti für den chriſtlichen Glauben hat, ſei damit noch nicht erklärt. Indeſſen darf man hinweiſen auf die Bedeutung der Perſönlichkeit gerade auf dem Gebiete der Religion. In der Religion iſt die Perſönlichkeit alles; das Werk iſt hier nicht ablösbar von ſeinem Träger, denn dieſes Werk iſt ja in erſter Linie ſelbſt perſönliche Lebensvollendung.

So hat ſich auch Jeſus erſt durch die treue Erfüllung ſeines perſönlichen Lebensberufes zum Erlöſer ſeiner Gemeinde gemacht, hat ſein perſönliches Selbſtbewußtſein der Gottesſohnſchaft auf ſie übertragen und hat ſie, wie Schleiermacher es ausgedrückt hat, aufgenommen in die Gemeinſchaft ſeiner urbildlichen Vollkommenheit und Seligkeit. So iſt denn das religiöſe Ideal für die Gemeinde untrennbar mit den geſchichtlichen Zügen des Lebensbildes Jeſu Chriſti verſchmolzen. Wie es zuerſt in ihm thatſächlich verkörpert iſt, ſo wird es auch nur durch das Zurückgehen auf ſein geſchichtliches Bild mit jener farbenfriſchen Lebendigkeit und ergreifenden Anſchaulichkeit uns vor die Augen gemalt, ohne welche es doch nur eine lebloſe und unwirkſame Abſtraktion bliebe. Lebendige, lebenskräftige religiöſe Gemeinſchaft kann nur durch lebendige Perſönlichkeiten geſtiftet werden; nur von einer lebendigen Perſon kann die religiöſe Lebensmacht ausgehen, welche als Geiſt der Gemeinſchaft immer aufs neue ſich wirkſam erweiſt. Auch das darf man nicht einwenden, daß Chriſtus dann in katholiſcher Weiſe zur letzten Urſache der Erlöſung gemacht werde, welche nur noch durch die geſchichtlichen Vermittlungen hindurchwirke. Denn gerade die Verkörperung des religiöſen Ideals in ſeiner Perſönlichkeit treibt uns ja notwendig dazu, dasſelbe durch unmittelbare Vergegenwärtigung ſeines Wortes und Bildes immer aufs neue zu beleben.

Es iſt dies diejenige Seite der Betrachtung, welche in der neueren Theologie ſeit Schleiermacher die herrſchende iſt. Sie ruht auf dem Streben, Perſon und Werk Jeſu Chriſti vor allem in ſeiner echt menſchlichen Wahrheit zu erfaſſen.

Aber ſie bedarf notwendig der Ergänzung durch die andere Seite. Wir haben geſehen, daß der chriſtliche Heilsglaube in ſeinem ewigen Gehalte der Glaube an die verſöhnende und erlöſende Gnade Gottes iſt. Wie wird nun der Glaube dieſer Gnade gewiß? Woher weiß er denn von jenem großen göttlichen Troſte, der den Sünder aufrichtet aus ſeinem Elende, der ihm die Gewißheit giebt von der Vergebung ſeiner Schuld, der ihm den Frieden mit Gott und den freudigen Geiſt Gottes ins Herz gießt? Wenn man ſagt, dieſer Troſt erwachſe von ſelbſt aus dem fortſchreitenden Leben in der Heiligung, ſo kehrt man die Heilsordnung um und verkennt die offenkundigen Thatſachen religiöſer Erfahrung. Unzweifelhaft gehören Rechtfertigung und Wiedergeburt untrennbar zuſammen; unzweifelhaft kann ferner die Gewißheit der Sündenvergebung nur unter beſtimmten ſittlichen Vorausſetzungen gewonnen und feſtgehalten werden und wäre ohne dieſe ein Selbſtbetrug. Aber trotzdem bleibt die Wahrheit beſtehen, daß die Gewißheit unſeres Friedens mit Gott die Vorausſetzung iſt, ohne welche uns Mut und Kraft zum neuen Leben nach Gottes Willen gebrechen würde. Und was man als Ausſage des frommen Gemütslebens nicht leugnen kann, das iſt auch an ſich in dem Verhältniſſe von Religion und Sittlichkeit begründet. Die Religion iſt die Grundlage der Sittlichkeit, nicht dieſe die Grundlage von jener. So bleibt es dabei: der Glaube bedarf vor allen Dingen der Gewißheit, daß Gott uns ein gnädiger Gott ſein will. Dieſe Gewißheit hat die chriſtliche Gemeinde von Anbeginn an in Chriſtus gewonnen und eben darum iſt das Evangelium von Jeſus dem Chriſt das Evangelium von der thatſächlichen Offenbarung der Gnade Gottes

in Chriſto. Der Glaube bedarf einer geſchichtlichen Objektivität, in welcher die ewige Objektivität des göttlichen Heilswillens ihm gegenwärtige, lebendige Gewißheit wird. Im Glauben an dieſe geſchichtliche Gottesoffenbarung in Jeſus dem Chriſt iſt die Gemeinde der verſöhnenden und erlöſenden Gottesgnade gewiß geworden und noch heute geht dieſe Gewißheit immer wieder aus dem Glauben an dieſelbe Gottesoffenbarung hervor. Das alſo iſt gerade das ſpezifiſche Merkmal des chriſtlichen Glaubens, daß „Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil“ in Chriſto angeboten werde. Dieſer Glaube ſchließt die Vorausſetzung ein, daß Gott in Chriſto offenbar ſei, daß Gottes ewiges Liebeweſen und ewiger Liebewille in Chriſto für uns gegenwärtig ſei. Gott war in Chriſto und verſöhnte die Welt mit ihm ſelber. Indem wir Chriſtum anſchauen, ſchauen wir in Gottes Herz hinein, ſchauen in ihm leibhaftig und perſönlich die ewige Liebe.

Beides aber, die Offenbarung Gottes in Chriſto und die thatſächliche Verkörperung des vollkommen gotteinigen Lebens des Menſchen in ihm gehört untrennbar zuſammen. Die Gegenwart Gottes in ihm iſt der Real-Grund der vollkommenen Gotteinheit ſeines menſchlichen Lebens; wiederum dieſes ſein gotteiniges Menſchenleben iſt für die Gemeinde der Erkenntnis-Grund der wahrhaftig in ihm gegenwärtigen Gottheit. Beide Seiten in ihrer untrennbaren Einheit werden in dem Dogma von der Gottmenſchheit Chriſti zuſammengefaßt. Es iſt eine grobe Verkennung des religiöſen Gehaltes, der allen kirchlichen Ausſagen über Perſon und Werk Chriſti zu Grunde liegt, wenn man, wie es kürzlich geſchehen iſt, die Alternative ſtellt:

Gott oder Menſch? Nicht die bloße Menſchheit Chriſti, aber ſeine wahre Menſchheit hat die Kirche jederzeit feſtgehalten; wiederum die wahrhaftige Gegenwart göttlichen Weſens in menſchlicher Natur iſt der religiöſe Gedanke, den alle dogmatiſchen Ausſagen über Chriſtus haben ausdrücken wollen. Nur blinder dogmatiſcher Eifer kann den religiöſen Kern dieſer Ausſagen leichtfertig wegwerfen, nur um die leere Schale zu retten.

So wird es denn dabei ſein Bewenden behalten, daß die geſchichtliche Gottesoffenbarung in Chriſtus die thatſächliche Grundlage iſt, auf welcher für die Gemeinde und jeden einzelnen Gläubigen der wirkliche Beſitz des ewigen Gutes beruht. Losgelöſt von ihrer geſchichtlichen Grundlage ſchweben die inneren Thatſachen des Glaubenslebens in der Luft; ein Chriſtentum ohne Chriſtus wäre eine völlig leere Abſtraktion. Geſetzt auch einmal, daß jemand von ſich bezeugte, jene ſubjektiven Erlebniſſe des frommen Gemütes, jenes Ganze von inneren Thatſachen und Erfahrungen, wie wir es vorher beſchrieben haben, ſei wirklich in ſeinem inneren Leben ohne Chriſtus zu ſtande gekommen, ſo würde dieſe innere Geſchichte ohne jene feſte äußere geſchichtliche Grundlage uns gar keine Bürgſchaft dafür bieten, daß ſie mehr als ſubjektive Einbildung ſei.

Aber was in Chriſti Perſon, Wort und Werk dem Glauben lebendige Gewißheit geworden iſt, das hat ſich allerdings immer aufs neue im Glaubensleben der Gemeinde und aller ihrer einzelnen Glieder zu bewähren. Daß Gottes verſöhnende und erlöſende Gnade wirklich in Chriſto offenbar ſei, das iſt der Gemeinde Chriſti urſprünglich gewiß geworden auf

Grund der perſönlichen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Auf Grund ihres gläubigen Vertrauens auf die in Chriſto gegenwärtige Gottesgnade hat ſie Erfahrung gemacht von der religiös-ſittlich erneuernden Lebensmacht, die in dieſer Gemeinſchaft von Chriſto auf ſie übergegangen iſt. Erſt dieſe thatſächliche Erfahrung von dem neuen Leben in Gott, das ſie im Glauben an Chriſtus gewonnen hat, beſtätigte ihr die Wahrheit des Bekenntniſſes zu ihm als zu ihrem Erlöſer und Seligmacher und gab ihr den Mut zum fröhlichen Zeugniſſe von dem in Chriſto thatſächlich gefundenen Heil. Und ebenſo nützt es dem einzelnen nichts, theoretiſch zu bekennen, daß Gottes verſöhnende Gnade der Menſchheit in Chriſtus erſchienen ſei. Wer des Friedens mit Gott, der Seligkeit in Gott, des Troſtes und der Kraft des heiligen Geiſtes nicht im eigenen Innern gewiß geworden iſt, für den bleibt das Evangelium von Chriſtus eine bloße „Hiſtorie", die für ihn perſönlich keine Bedeutung hat, deren Wahrheit ihm alſo, wenn überhaupt, ſo doch um mit Leſſing zu reden, nur „hiſtoriſch gewiß" iſt. Denn wie der fromme Dichter Angelus Sileſius ſingt: Wär' Chriſtus tauſendmal in Bethlehem geboren und wär' es nicht in dir, er wär' für dich verloren. Daß dieſes Evangelium von Chriſto wirklich ſeligmachende Wahrheit ſei, das iſt nur demjenigen wirklich gewiß, in deſſen inwendigen Menſchen es ſich als eine Kraft Gottes bewährt. Zuletzt iſt es doch immer nur das innere Zeugnis des heiligen Geiſtes, welches wahrhaft göttliche Gewißheit giebt. Dies iſt kein Widerſpruch zu dem vorhin geſagten, daß der Menſch einer feſten *objektiven* Gewißheit bedürfe, um überhaupt Vertrauen zu der göttlichen Gnade zu faſſen. Der Grund unſerer

religiöſen Zuverſicht bleibt die geſchichtliche Offenbarung in Chriſtus, nicht der innere Vorgang im Gemüte für ſich, der eine Täuſchung ſein kann. Erſt auf Grund des großen göttlichen Troſtes, den die nach dem Heile dürſtende Seele in Chriſtus ergreift, kommt der ſeligmachende Glaube zu ſtande. Und bei den Schwankungen des inneren Lebens des Chriſten bedarf es eines objektiv gewiſſen Verheißungswortes, an dem er ſich, wenn die eigene Kraft erlahmt, immer wieder aufrichten kann, eines feſten Ankergrundes ſeiner Zuverſicht, welcher nicht wankt noch weicht in allen Stürmen des Lebens, von denen das verzagte und gebrechliche Menſchenherz hin- und hergetrieben und wie auf Meereswogen bald emporgehoben, bald wieder in grundloſe Tiefen verſenkt wird. Dieſer feſte Ankergrund iſt die ewige Heilsgnade Gottes, die nicht von uns weicht, auch wenn Berge weichen und Hügel dahinfallen. Dieſe ewige Heilsgnade iſt uns im Evangelium von der Verſöhnung in Chriſto geſchichtlich offenbart und dadurch lebendige gegenwärtige faßbare Wirklichkeit geworden. Das geſchichtliche Zeugnis der Gemeinde von dem wirklich in Chriſto erfahrenen Heil leiſtet dem heilsbegierigen Individuum Bürgſchaft dafür, daß dieſe frohe Botſchaft von Chriſtus ſich noch je und je als eine Kraft Gottes bewährt hat. Aber was der Glaube vertrauensvoll als eine göttliche Gabe ergriffen hat, das muß ſich im eigenen Inneren des Menſchen bewähren, als thatſächliche Erfüllung der frohen Botſchaft in uns. Die objektive Heilswahrheit muß ſich als ſubjektive Lebenswahrheit erweiſen; der Glaube an die Gegenwart Gottes in Chriſto muß beſiegelt werden durch das Zeugnis des in uns gegenwärtigen Gottesgeiſtes. So beſteht zwiſchen dem Glauben

an die geſchichtliche Offenbarung der Gnade Gottes in Chriſto und dem inneren Zeugniſſe des Geiſtes Gottes im eigenen Geiſtesleben des Frommen ein unzertrennliches Wechſelverhältnis. Die objektive Gottesoffenbarung in Chriſto iſt der Grund, auf welchem das neue Leben im Geiſte Gottes ſich erbaut und auf dem es ſich, wenn wir ſtraucheln, immer wieder aufrichtet; das ſubjektive Geiſteszeugnis iſt der von dem lebendigen Gotte ſelbſt im Menſchengeiſte geführte Beweis, daß jene geſchichtliche Offenbarung wirklich die Manifeſtation Gottes in der Geſchichte iſt. Was im Glauben an den in Chriſtus offenbaren Gott als eine äußere Geſchichte zuverſichtlich ergriffen wird, das wird als eine innere Geſchichte im eigenen Geiſtesleben des Gläubigen perſönlich erlebt.

Faſſen wir das Ergebnis der bisherigen Betrachtung zuſammen. Es hat ſich gezeigt, daß zwiſchen dem ewigen geiſtigen Gehalte der chriſtlichen Religion und der geſchichtlichen Gottesoffenbarung in Chriſto allerdings kein zufälliges, ſondern ein notwendiges Verhältnis beſteht. Der Glaube an dieſe Gottesoffenbarung iſt die dem Chriſtentume als geſchichtlicher Religion weſentliche Weiſe, wie das ewige Gut, das vollkommene, uns über die Zeit und alles Zeitliche erhebende gotteinige Leben wirklich zu ſtande kommt. Eben darum iſt aber die Gottesoffenbarung in Chriſto ſelbſt die einzige Heilsthatſache im ſtrengen Sinne des Wortes; alle anderen Thatſachen der bibliſchen Geſchichte haben nur in ſoweit religiöſen Wert, als ſie zur rechten religiöſen Wertſchätzung dieſer einen Heilsthatſache etwas beitragen.

Die Bekenntnisſchriften der Reformation fordern ſelbſt uns auf, den ſeligmachenden Glauben von dem

bloßen Geſchichtsglauben zu unterſcheiden. Wir glauben durch alles bisherige vor dem Mißverſtändniſſe geſchützt zu ſein, als wollten wir einen geſchichtsloſen Glauben, ein Chriſtentum das aus bloßen Ideen und allgemeinen philoſophiſchen Wahrheiten beſtände, empfehlen. Aber nicht minder beſtimmt, als wir die geſchichtliche Realität der Gottesoffenbarung in Chriſto betonen, müſſen wir der Meinung entgegentreten, als ob der chriſtliche Heilsglaube von einzelnen Geſchichtsereigniſſen als ſolchen, von einzelnen Thatſachen oder von Erzählungen einzelner Thatſachen als ſolchen abhinge. Sobald man das Führwahrhalten dieſer oder jener einzelnen Geſchichtsthatſache als ſolches zur Grundlage des Heils macht, ſo ſetzt man an die Stelle des ſeligmachenden Glaubens den bloßen Geſchichtsglauben oder mengt beide doch unklar durcheinander. Heilsnotwendig im ſtrengen Sinne iſt lediglich das, was zum Zuſtandekommen des Heilslebens erforderlich iſt. Hierzu gehört vom Geſchichtlichen weiter nichts als wie die Apologie ſagt der Glaube, daß Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil in Chriſto angeboten werde. Dieſer Glaube allein hat die Verheißung des ewigen Lebens. Die Bürgſchaft ſeiner Wahrheit liegt in der inneren Erfahrung, die jeder gläubige Chriſt von dem Heile in Chriſto machen kann. Heilsnotwendige Wahrheit iſt alſo immer nur das, was durch das Zeugnis des Geiſtes im eigenen Inneren des Frommen beglaubigt wird. Dieſe Beglaubigung durch das Geiſteszeugnis gilt für die eine Heilsthatſache der Gottesoffenbarung in Chriſto; das Geiſteszeugnis kann aber nun und nimmermehr die einzelnen Ereigniſſe des geſchichtlichen Lebens Jeſu als ſolche beglaubigen. Für dieſe geſchichtlichen Einzelheiten giebt

es nur eine äußere geſchichtliche Beglaubigung. Als ſolche äußere Geſchichtsthatſachen unterliegen ſie aber der geſchichtlichen Forſchung.

Nun iſt es aber gerade eins der allerernſteſten religiöſen Anliegen des Chriſten, den Glauben an Chriſtus, den Sohn Gottes und Heiland der Menſchen, unabhängig zu ſtellen von den Ergebniſſen der hiſtoriſchen Forſchung über einzelnes. Man kann ein ſehr gläubiger Chriſt ſein und doch auf das Recht der hiſtoriſchen Kritik nicht verzichten wollen; ja es wäre geradezu Kleinglaube, von den Ergebniſſen dieſer Kritik einen Schaden für den chriſtlichen Glauben zu fürchten. Der wahre Glaube iſt felſenfeſt überzeugt, daß an die Realitäten des Heilslebens in Chriſto auch die ſchärfſte Kritik gar nicht heranreichen *kann*. Was als geiſtige Thatſache im gemeinſamen und individuellen Glaubensleben ſich ſtets von neuem wiederholt, das iſt über jeden Wiſſensſtreit für immer hinausgehoben. Was aber von der hiſtoriſchen Forſchung heute erwieſen und morgen widerlegt wird, das kann unmöglich ein Beſtandteil des heilsnotwendigen Glaubens ſein. Für die Erforſchung einzelner geſchichtlicher Thatſachen als ſolche gelten keine anderen Geſetze wie für alle Geſchichtsforſchung überhaupt; und auch für die heilige Geſchichte kann keine Ausnahme gemacht werden. Geſetzt aber auch, es gelänge allen Wiſſensſtreit über hiſtoriſche Einzelheiten zum Schweigen zu bringen, was wäre das für ein Glaube, der erſt auf die Ergebniſſe gelehrter Anſtrengungen warten müßte, oder der wohl gar ein äußeres Machtgebot begehrt, um die freie Forſchung zu töten? Nicht bloß im Namen der Wiſſenſchaft, nein vor allem im Intereſſe des echt evangeliſchen Glaubens ſelbſt, kann gegen

derartige Verſuche, die freie theologiſche Forſchung innerhalb unſerer Kirche in Feſſeln zu ſchlagen, nicht energiſch genug proteſtiert werden.

Nicht auf die einzelnen Geſchichtsthatſachen als ſolche, ſondern auf den religiöſen Wert, der ihnen zu Grunde liegt, kommt es dem Glauben an. Es giebt Berichte, gegen deren Geſchichtlichkeit ſich kein erheblicher Zweifel erhebt, und welche doch für unſer religiöſes Leben gar keine Bedeutung haben. Es giebt andere Erzählungen, deren buchſtäbliche Geſchichtlichkeit mindeſtens ſtreitig iſt, und die doch als ſinnbildliche Darſtellungen religiöſer Wahrheiten und Vorgänge eine bleibende religiöſe Bedeutung beſitzen. Wenn man mit einer neueren Theologenſchule von einer durch Gott ſelbſt in die Thatſachen hineingelegten Symbolik redet, ſo beſtätigt man nur dieſen Sachverhalt.

Der religiöſe Wert jener „Hiſtorien“ iſt alſo ein ſehr verſchiedener. Auf dieſe oder jene einzelne Wundergeſchichte kommt wenig an, gleichviel wie man ſich zur Frage ihrer Geſchichtlichkeit ſtellt. Andere Erzählungen, wie die von Chriſti übernatürlicher Geburt, haben weſentlich ſymboliſche Bedeutung. Das „Empfangen vom heiligen Geiſte“ will doch nur beſagen, der heilige Geiſt ſei Jeſu perſönliches Lebensprinzip. Aber zwei Thatſachen bleiben zurück, welche mit der religiöſen Wertſchätzung der Heilsoffenbarung in Chriſto aufs engſte zuſammenhängen: der Kreuzestod und die Auferſtehung.

Das Kreuz iſt das Wahrzeichen der chriſtlichen Religion, das Symbol der ewigen Wahrheit, daß der alte Menſch in uns ſterben muß, damit der Menſch Gottes geboren werde. Aber der Kreuzestod des

Heilandes iſt doch mehr als ein bloßes Symbol. Er iſt die Vollendung und Beſiegelung ſeines Lebenswerkes, die Bewährung ſeines Liebesgehorſams gegen den himmliſchen Vater, ſeines Liebesdienſtes gegen die Menſchen. So wenig man den leidenden Gehorſam Chriſti vor dem thätigen Gehorſam abtrennen kann, ſo wenig kann man die opferfreudige dienende Liebe am Kreuze abtrennen von einem Leben, welches vollkommen aufging in der dienenden Liebe gegen die Brüder. Noch mehr: die Offenbarung der ewigen Liebe in Chriſti Perſon vollendet und beſiegelt ſich für den Glauben erſt in ſeinem Kreuzestode, welcher in der liebenden Selbſtaufopferung des Sohnes zugleich der höchſte Liebeserweis des himmlichen Vaters iſt. Der Glaube der Jünger an Chriſtus hat feſtgeſtanden auch ſchon vor ſeinem Kreuzestode und öfters leſen wir im Evangelium, daß der Herr Glauben fordert an ſeine Perſon, ohne dabei auf die Heilsbedeutung ſeines Todes Beziehung zu nehmen. Chriſtus wäre der Heiland, auch wenn er nicht am Kreuze geſtorben wäre. Aber er ſelbſt hat dieſem Tode die Bedeutung eines Löſegeldes für viele gegeben und wenn Paulus das Evangelium von Chriſtus ſeinen Heidengemeinden verkündet, ſo iſt es der gekreuzigte Chriſtus, den er ihnen vor die Augen malt. Der Heilswert, welchen die geſchichtliche Gottesoffenbarung in Chriſti Perſon für die Gläubigen hat, kommt in dem Worte vom Kreuze auf ſeinen bezeichnendſten Ausdruck. Denn an dieſem Kreuze vollzieht ſich die Geburt der neuen Gottesgemeinde, die wie der Apoſtel Paulus es ausführt, von der Geſetzesherrſchaft und dem Geſetzesfluche befreit, ihre Verſöhnung und Kindſchaft bei Gott gewiß ein neues Leben im heiligen Geiſte führt.

Anders wiederum ſteht es mit der Bedeutung der Auferſtehung. Bezeichnet der Kreuzestod den Abſchluß des irdiſchen Lebens Jeſu, ſo gehört die Gewißheit ſeiner Auferſtehung weſentlich dem Glaubensleben ſeiner Gemeinde an. Auferſtehung und Himmelfahrt — denn nach der älteſten chriſtlichen Anſchauung ſind beides nur zwei verſchiedene Ausdrücke für dieſelbe Thatſache — bezeichnen den Eingang des dem Erdenleben entnommenen Erlöſers in die überſinnliche Welt, in welcher er fortlebendig als Herr und Haupt ſeine Gemeinde regiert. Nur den Seinen iſt der Auferſtandene erſchienen; wie die älteſten Berichte melden, von lichtem Himmelsglanze umgoſſen, vom Himmel herkommend und in den Wolken des Himmels verſchwindend. Aber nicht auf die Geſtalt kommt es an, in welcher der Auferſtandene erſchienen, oder auf die ſpezielle Vorſtellung, welche man ſich von dem Hergange ſeiner Auferſtehung oder gar von der Beſchaffenheit ſeines Auferſtehungsleibes macht. Genug, daß die gläubige Gemeinde ihn als den Oſterfürſten kennt, als den Sieger über Tod und Grab, der nicht dem Tode zum Raube geworden, ſondern ſich fort und fort den Seinen als der Lebendige beurkundet. Die Auferſtehung iſt, wie wiederum Paulus bezeugt, der Thaterweis für die Gemeinde, daß der ewige Gott wahrhaftig in Chriſto offenbar, und daß in der Gemeinſchaft des lebendigen Gottesſohnes wahrhaftig das ewige Leben zu finden iſt.

Aber Tod und Auferſtehung bedeuten nichts für ſich allein, ſondern dienen nur zum rechten religiöſen Verhältniſſe der Gottesoffenbarung in Chriſto. Beide Thatſachen kommen nicht als äußere Data, ſondern lediglich nach ihrem religiöſen Gehalte für den Glauben

in Betracht. Am Kreuze lernen wir Zweck und Sinn des geſchichtlichen Lebenswerkes Chriſti und in ihm den Liebeszweck Gottes verſtehen: im Glauben an den Auferſtandenen werden wir ſeines troſtreichen Wortes gewiß: „Ich bin die Auferſtehung und das Leben, wer an mich glaubt der wird leben ob er gleich ſtürbe“. Der Apoſtel Paulus hat ſein ganzes Evangelium auf den Kreuzestod und die Auferſtehung Chriſti gegründet; aber beides ſind ihm ſo wenig vereinzelte Thatſachen, daß er ihnen die allerinnigſte Beziehung auf das innere Leben der Gläubigen giebt, die mit Chriſto gekreuzigt und geſtorben ſind, um mit Chriſto zu leben.

Die Aufgabe, die ich mir geſtellt habe, iſt gelöſt. Aber ich kann nicht ſchließen, ohne mit einem Worte deſſen zu gedenken, was uns in den vergangenen Monaten beſonders bewegt hat. Mein Vortrag iſt ganz unwillkürlich ein Glaubensbekenntnis geworden, ein Glaubensbekenntnis zu dem gekreuzigten und auferſtandenen Chriſtus, dem Sohne des lebendigen Gottes, unſerem Heilande und Erlöſer. Es iſt das poſitiv evangeliſche Glaubensbekenntnis derſelben Theologie, von welcher jener Berliner Hofprediger ein ſo häßliches Zerrbild entworfen hat, das Glaubensbekenntnis der Theologie, welche derſelbe Mann in einer zahlreichen Verſammlung thüringiſcher Geiſtlicher, ohne Widerſpruch zu finden, von Kanzeln und Kathedern herabreißen wollte, das Glaubensbekenntnis der Jenaiſchen Theologie, von welcher auf derſelben Verſammlung geſagt worden iſt, ſie bilde nur den Verſtand und laſſe das Herz leer, ſie reiße nur ein und baue nicht auf, ſie ſei alſo unfähig, ſegensreich wirkende Geiſtliche zu bilden. Es iſt überflüſſig, auch nur ein

Wort der Abwehr hinzuzufügen. Unſere Sache ſteht in einem viel mächtigeren Schutze, als in dem Schutze, den Menſchen uns zu gewähren vermögen. Mein unvergeßlicher Lehrer Winer hat einmal geſagt, der Proteſtantismus ſei von Natur der Wiſſenſchaft blutsverwandt. Auf der unzertrennlichen Union freier proteſtantiſcher Wiſſenſchaft mit lebendigem evangeliſchem Glauben beruht die Zukunft unſerer Kirche, die Zukunft unſeres evangeliſchen Volkes. Der Herr aber, der bisher ſeine Kirche noch nicht verlaſſen hat, der wird auch Wege finden, dieſes ihr Kleinod zu bewahren. Die Waſſerſtröme erheben ſich, erheben ihr Brauſen, heben empor ihre Wellen, aber groß iſt der Herr in der Höhe. Er iſt auch heute noch unſere Zuverſicht. Amen.

VI.

Das Zeichen des Kreuzes.

Vortrag, gehalten vor Ihren Königlichen Hoheiten dem Großherzog und der Frau Großherzogin von Sachſen zu Weimar.

1874.

Unweit Rom, an der Porta San Sebaſtiano, an der alten appiſchen Straße ſteht das Kirchlein Domine quo vadis, zu deutſch „Herr wo gehſt Du hin?“ Die Legende erzählt, daß der Apoſtel Petrus von Todesfurcht übermannt, bei nächtlicher Weile ſeinem Kerker auf dem Kapitol entflohen ſei. Draußen vor der Stadt begegnet ihm der Herr. Petrus fragt ihn erſtaunt, „Herr, wo gehſt Du hin?“ und erhält die Antwort: „Nach Rom, um mich abermals kreuzigen zu laſſen“. Reumütig kehrt der Flüchtige um und fügt ſich ſtill in das ihm bereitete Schickſal. Da vernimmt er das Troſtwort: „Fürchte Dich nicht, denn ich bin mit Dir“. Wenige Tage darauf wird auf dem Vatikan in den Gärten des Nero das Kreuz errichtet, an dem der Apoſtel bluten ſoll. Als man ihn emporheben will, bittet er ſich als Gnade aus, mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt zu werden, denn er ſei nicht wert, derſelben Todesart zu ſterben wie ſein Herr. „Chriſtus kam vom Himmel auf die Erde und wurde darum aufrecht gekreuzigt; ich, der ich von der Erde bin, muß mit dem Kopfe zur Erde gekreuzigt werden, damit er meine Füße zum Himmel lenke“.

Digitized by Google

In dieſer tiefſinnigen Legende ſpiegelt ſich die ganze Inbrunſt, mit welcher die älteſte Chriſtenheit an dem Gekreuzigten hing. Der Heiland hat einſt ſeinen Jüngern geſagt: Wer nicht ſein Kreuz auf ſich nimmt und mir nachfolgt, der iſt mein nicht wert! So ward die Nachfolge auf dem Kreuzeswege das Merkmal der echten Jüngerſchaft Chriſti, und als höchſte unverdiente Ehre der Märtyrer galt es, ihrem Herrn ſelbſt in der Art des Todes ähnlich zu werden. Das Marterholz ward zum Zeichen des Triumphs, das Leidenskreuz zum Ehrenkreuz. Die Geſetzgebung der römiſchen Kaiſer kannte keine ſchmählichere Strafe als die Strafe der Kreuzigung, die nur bei Sklaven und gemeinen Verbrechern Anwendung fand. Das Kreuz entehrte, wie nachmals der Galgen. Das Chriſtentum dagegen hat das Zeichen der Schmach zum Sinnbild ſeiner tiefſten Geheimniſſe erhoben. Des Chriſten Leiden und Herrlichkeit, ſeine Buße und ſein Troſt, ſeine Geduld und ſein Glaube, ſeine Demut und ſeine Siegesfreudigkeit iſt in dem Zeichen des Kreuzes zuſammengefaßt. Das Kreuz iſt das Symbol der Erhöhung aus tiefſter Erniedrigung, der Seligkeit, die aus herbſtem Schmerz, des Lebens, das aus dem Tode geboren wird. Im Geſetz der Juden ſteht geſchrieben, verflucht iſt ein jeder, welcher am Holze hängt. Die erſten Jünger tröſteten ſich über den Fluch, mit welchem das Geſetz den Gekreuzigten belegt, im fröhlichen Glauben an ſeine Auferſtehung von den Toten, als welche das Aergernis des Kreuzes wieder gut gemacht habe. Dem Apoſtel Paulus iſt eben jenes Aergernis des Kreuzes der Mittelpunkt ſeiner ganzen Theologie. Am Kreuze hat Chriſtus den Fluch des Geſetzes über ſich genommen, hat uns durch ſeinen

Kreuzestod vom Fluche des Geſetzes losgekauft und den Fluch in Segen verwandelt. Im Glauben an den Gekreuzigten ſind wir Mitgenoſſen ſeines Kreuzestodes; wir ſind mit ihm geſtorben, um mit ihm zu leben. So iſt die Religion des Kreuzes eine neue Religion, in welcher alles Alte abgethan iſt; die Sünde wird von der Gnade, der Fluch vom Segen, der Tod vom Leben überwunden. Eine tiefſinnige Sage des chriſtlichen Altertums verlegt das Grab Adams, des erſten Menſchen, nach Golgatha, an dieſelbe Stätte, wo der Anfänger der neuen Menſchheit am Kreuze geblutet. Ein verwandter Sinn liegt dem von der urchriſtlichen Myſtik mit Vorliebe ausgeführten Gedanken zu Grunde: wie einſt im Paradieſe vom Baume der Erkenntnis der Tod, ſo ſei vom Kreuzesbaume das Leben in die Welt gekommen. Das Mittelalter hat dieſen Gedanken noch weiter geſponnen: ein Zweig oder, nach anderer Wendung der Legende, drei Samenkörner vom Baume der Erkenntnis ſind aus dem Paradieſe herab auf die Erde gebracht und hier zum Kreuzesbaume erwachſen, an deſſem Stamme der Heiland die alte Schuld von Adams Geſchlecht mit ſeinem Blute bezahlte.

Der begreifliche Wunſch, die Geheimniſſe des chriſtlichen Heils ſchon irgendwie vorgebildet zu finden in der heidniſchen Welt, hat auch ſchon in der vorchriſtlichen Zeit eine Kreuzesſymbolik entdecken wollen. Doch ſind dieſe Weisſagungen des Heidentums auf das Kreuz Chriſti ſehr fraglicher Art. Das ägyptiſche Henkelkreuz, ein Kreis über einem wagerechten und einem ſenkrechten Balken, ſtellt die Sonne dar, welche nach rechts, nach links und nach unten ihre belebenden Strahlen ſendet — ein Bild des Naturlebens, das

nichts gemein hat mit dem neuen Leben des Chriſten aus Gott. Das ſogenannte Svaſtikakreuz bei den Buddhiſten in Hinterindien, ein gleichſchenkliches Kreuz mit umgebogenen Spitzen, iſt ein Sinnbild der vier Enden der Welt. Noch weniger mit dem Kreuz Chriſti gemein hat der ſogenannte Venusſpiegel bei den Babyloniern und Aſſyrern, das Sinnbild der Göttin Iſtar oder Aſtarte, noch heute in der Aſtronomie als Zeichen des Planeten Venus im Gebrauche, ein Kreis, unter ihm ein Kreuz. Der Kreis ſtellt den Spiegel der Göttin dar, das Kreuz darunter den Griff. Eine tiefe religiöſe Bedeutung hat erſt die Umkehrung des Venuszeichens gewonnen, das Sinnbild der Erde, über welcher das Kreuz des Erlöſers thront. Das Zeichen iſt unter dem Namen des Reichsapfels in der Heraldik bekannt: es erſcheint zuerſt zu Ende des vierten Jahrhunderts auf chriſtlichen Münzen des Kaiſers Valentinian I. und Gratian; dieſelben zeigen das Bruſtbild des Kaiſers, in der ausgeſtreckten Hand das Kreuz über dem Erdball, als Zeichen der Weltherrſchaft und der chriſtlichen Demut zugleich.

Die alte Kirche erfreute ſich an dem Gedanken, daß das Kreuz Chriſti ſchon im alten Teſtamente vorgebildet ſei. In dem am Spieße mit kreuzweiſe gebundenen Beinen gebratenen Paſſahlamm, in der ehernen Schlange, welche Moſes in der Wüſte aufrichtete, in den ſchirmend über Israel ausgebreiteten Händen des Moſe, fand man ſchon frühzeitig thatſächliche Weisſagungen auf das Kreuz auf Golgatha und auf die dort geſtiftete Erlöſung. Aber auch der Heidenwelt ſollte die Hindeutung auf das Kreuz Chriſti nicht gefehlt haben. Man fand das Kreuzeszeichen ſchon in der menſchlichen Geſtalt, aber auch in den Maſten der

Schiffe, in der Pflugschar des Landmannes, in den Fahnen und Feldzeichen der Krieger dargestellt. Wie viel Spielendes auch in dieser Symbolik mit unterläuft, zu Grunde liegt derselben der ebenso schöne als tiefe Gedanke, daß das am Kreuze erfundene Heil nicht unvorbereitet in die Welt hereingekommen sei, sondern seine Vorbilder und Vorboten schon in der vorchristlichen Menschheit gehabt habe.

Aber es ist doch eben erst der Glaube an den Gekreuzigten gewesen, der diesen Vorbildern des Kreuzeszeichens nachfrug. Die Heimstätte des Kreuzeszeichens ist die christliche Gemeinde, die von ihm von alters her den mannigfaltigsten Gebrauch gemacht hat. Schon im zweiten Jahrhunderte begegnet uns das Kreuzschlagen als allgemeine christliche Sitte. „Auf Schritt und Tritt" schreibt der alte Kirchenlehrer Tertullian, „beim Eingang und Ausgang, beim Ankleiden, bei Tische, beim Lichtanzünden, beim Schlafengehen, wir mögen beginnen, was wir wollen, so zeichnen wir uns die Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes". Was eine fromme Sitte des täglichen Lebens war, durfte am wenigsten bei den gottesdienstlichen Handlungen fehlen. Bei der Aufnahme der Katechumenen, bei der Salbung vor der Taufe, bei der Feier des Abendmahls, beim Exorzismus, bei der Einsegnung von Kranken und Sterbenden, bei den verschiedensten kirchlichen Weihen finden wir die Bekreuzigung im Gebrauch. Schon sehr frühzeitig schrieb man dem Kreuzeszeichen geheimnisvolle Kräfte zu, um Krankheiten zu heilen, Gefahren abzuwenden, böse Geister zu vertreiben. Zeigen sich hier schon die Anfänge späteren Aberglaubens, so lehnen doch die alten Christen sehr bestimmt den heidnischen Vorwurf der Kreuzesanbetung ab. Das Kreuz,

ſagt ein alter Kirchenlehrer, wird von uns getragen, nicht angebetet.

Verhältnismäßig ſpät begegnet uns die Verwendung des Kreuzeszeichens in der chriſtlichen Kunſt. In den älteſten chriſtlichen Bildwerken fehlt jede Darſtellung des Kreuzes und der Kreuzigung. Die römiſchen Katakomben, dieſe älteſten Denkmale der chriſtlichen Kunſt, ſind reich an Sinnbildern des Erlöſers und der Erlöſung, auch Monogramme des Namens Chriſti in mancherlei Formen finden häufige Verwendung. Verſchiedene dieſer Monogramme ſcheinen wie in geheimnisvoller Chiffreſchrift eine verſteckte Hindeutung auf das Kreuz Chriſti zu enthalten, ſo das Chi, der Anfangsbuchſtabe des Namens Chriſti, der im Griechiſchen die Form eines lateiniſchen X trägt, alſo die Geſtalt eines ſchiefliegenden Kreuzes zeigt; oder das berühmte Monogramm, welches nachmals Kaiſer Konſtantin ſeit dem Siege über ſeinen Nebenbuhler Maxentius auf der Reichsfahne, dem ſogenannten Labarum, anbringen ließ: ein in das ſchiefliegende Kreuz hineingezeichnetes griechiſches Rho in Geſtalt eines lateiniſchen P. Beide Monogramme und noch einige andere von verwandter Form finden ſich ziemlich häufig in den altchriſtlichen Monumenten. Nur die einfache Kreuzesgeſtalt ſelbſt begegnet uns nirgends. Die Kirche der Blutzeugen und Bekenner war ſelbſt eine Kirche unter dem Kreuze; ſie hatte nicht erſt nötig, das Kreuz ſich vor Augen zu malen, das ſie in treuer Erfüllung des Gebotes ihres Herrn ihm thatſächlich nachtrug.

Ganz anders ſeit den Tagen Konſtantins. Seit das Chriſtentum zur Staatsreligion, die Kirche zur Reichskirche erhoben war, wird das Marterholz, an

welchem der Heiland geblutet, zum Wahrzeichen für die Weltherrſchaft der Kirche. Konſtantin hatte einſt den Sonnengott oder den Apollo als ſeinen Schutzgott verehrt. In der Nacht vor der Schlacht wider Maxentius wird er durch ein Traumgeſicht gemahnt, das Zeichen Chriſti auf den Schilden anzubringen. Seitdem führte die Reichsfahne Chriſti Monogramm, in einem mit Edelſteinen beſetzten goldenen Kranze, darunter der vergoldete Fahnenſchaft mit dem ſein oberes Ende kreuzförmig durchſchneidenden Querſtab, von welchem das reich mit Gold und Edelſteinen geſchmückte purpurne Fahnentuch herabhing. In ſeinem Greiſenalter hat der Kaiſer das bedeutſame Erlebnis vor der Schlacht anders erzählt. Am hellen Mittage, ſo hat er ſelbſt dem Biſchofe Euſebius, ſeinem Biographen und Lobredner, berichtet, ſei dem Kaiſer über der Sonne ein leuchtendes Kreuz mit der Inſchrift erſchienen: „In dieſem ſiege“. Die Geſchichtsforſcher haben zur Erklärung des Vorganges an ein kreuzförmiges Wolkengebilde gedacht. So erzählt Melanchthon in ſeiner Rede auf unſern Kurfürſten Johann von einem purpurnen Wolkenkreuze, welches zu Weihnachten des Reformationsjahres 1517 in Weimar beobachtet worden ſei. Zum zweiten Male ſoll ein Kreuz in den Wolken, nur von weißer Farbe, im Jahre 1552 beim Einzuge des aus der Gefangenſchaft zurückkehrenden Kurfürſten Johann Friedrich in Weimar erſchienen ſein. Etwas Aehnliches könnte auch damals ſich zugetragen haben. Der Biſchof Euſebius iſt zwar in ſolchen Dingen kein ſehr glaubwürdiger Zeuge, doch erzählt er nur, was der Kaiſer ihm ſelbſt berichtet. Aber fraglicher bleibt, ob nicht Konſtantin ſeine Gründe hatte, in dem Bericht an

Euſebius der eigenen Erinnerung nachzuhelfen. Sicher iſt, daß er es noch lange Zeit hindurch weder mit den Heiden noch mit den Chriſten verderben wollte. In bunter Miſchung gebraucht er neben den chriſtlichen Abzeichen heidniſche Symbole, und erſt auf dem Sterbebette hat er die Taufe empfangen. Aber noch ehe das Jahrhundert Konſtantins zu Ende ging, ſchimmert das Kreuz als mächtiges Herrſchaftszeichen auf allen Thoren und Paläſten, auf Kronen und Diademen. Unter der Herrſchaft chriſtlicher Kaiſer nimmt auch die kirchliche Kunſt einen neuen Aufſchwung. Unter den chriſtlichen Monogrammen begegnet uns jetzt beſonders häufig das Kreuz mit dem Lamme, jenes rührende Symbol der ſchmerzensreichen ſtilldulden Heilandsliebe. Seit Ende des ſechsten Jahrhunderts finden wir auch ſchon Bilder des Gekreuzigten. Das erſte uns bekannte Kruzifix iſt das zu St. Giovanni in Monza, welches Papſt Gregor der Große der Königin Theodolinde geſchenkt hat. Als die Periode der Märtyrer geſchloſſen war, ſchien es der zur Weltherrſchaft gelangten Kirche heilſam zu ſein, ſich ihren Urſprung aus Kreuz und Leiden lebendig vor Augen zu malen. Von der geſamten kirchlichen Kunſt des Mittelalters hat man geſagt, daß ſie aus der Darſtellung des Kreuzes ſich entwickelt habe. Vollkommen trifft dies von der kirchlichen Baukunſt zu. Das Kreuz iſt die Grundform des romaniſchen wie des gotiſchen Kirchenſtils; auch der byzantiniſche Kuppelbau wölbt über der Kreuzform ſich auf. In den Kreuzgewölben, den Kreuztürmen, den Kreuzblumen, der kreuzförmigen Gliederung der romaniſchen Bogenfenſter kehrt dasſelbe Motiv im einzelnen wieder. So mannigfaltig wie die Verwendung des Kreuzes iſt

ſeine Form. Neben dem gleichſchenkligen griechiſchen Kreuze begegnet uns das lateiniſche, deſſen Hauptſtamm nicht in der Mitte, ſondern im Verhältnis von ein Drittel zu zwei Drittel der Länge vom Querholze durchſchnitten wird, das dreiſchenklige oder Antoniuskreuz in der Form eines großen griechiſchen oder lateiniſchen T, das ſchiefliegende oder Andreaskreuz, das Lothringiſche oder Patriarchenkreuz mit doppeltem, das päpſtliche Kreuz mit dreifachem Querholz, ungerechnet die zahlreichen anderweiten Variationen auf Wappenſchildern und Ordenskreuzen, wie das achtſpitzige Malteſerkreuz, das Katharinenkreuz, Sternkreuz, Lilienkreuz u. ſ. w. Unter dem Zeichen des Kreuzes zogen vom 11. bis 13. Jahrhundert Hunderttauſende hinaus ins heilige Land, um den durch das Blut des Erlöſers geheiligten Boden den Händen der Ungläubigen zu entreißen. Mit dem Zeichen des Kreuzes ſchmückten ſich die tapferen Ritter, die Johanniter, Templer und Brüder vom deutſchen Hauſe, die zugleich dem Kampfe für den Glauben und den Werken barmherziger Chriſtenliebe ihr Leben geweiht. Von da an bis herab zum preußiſchen Landwehrkreuze und zum eiſernen Kreuze unſer Tage iſt das Kreuz der ſchönſte Schmuck aller derer geblieben, die keine höhere Ehre kennen als dienende Treue. Zunächſt im Hinblick auf die Hoſpitaliter von St. Johannes hat Schiller ſein berühmtes Diſtichon geſchrieben:

Religion des Kreuzes, nur Du verknüpfteſt in einem
Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich.

Für die Anſchauung des Mittelalters gilt das Kreuz allerdings in erſter Linie als das Zeichen der mächtigen Weltſtellung der Kirche, als das geheimnis-

volle Symbol all der Wunder- und Zauberkräfte, in deren Beſitze zu ſein die Kirche ſich rühmt. Die ganze ſinnliche Aeußerlichkeit der mittelalterlichen Religioſität, mit all dem daran ſich heftenden Aberglauben, ſpiegelt in der Geſchichte der Kreuzesverehrung ſich ab. Um die Mitte des fünften Jahrhunderts kam zuerſt die Sage auf, daß Helena, die Mutter Konſtantins, bei ihrer Wallfahrt zu den heiligen Stätten das wahre Kreuz auf Golgatha wieder aufgefunden habe. Drei Kreuze wurden, ſo erzählt die Sage, unter dem Schutt eines Venustempels aufgegraben, doch war man ungewiß, welches das echte ſei. Da ward eine zum Tode erkrankte Frau, nach anderem Berichte eine Tote herbeigebracht und ſofort nach ſeiner Berührung bewährte das echte Kreuz ſeine wunderthätige, heilende oder belebende Macht. Einen Teil des wahren Kreuzes ſoll Helena nach Konſtantinopel gebracht haben. Von dem zurückgebliebenen Teile haben die Patriarchen von Jeruſalem jahraus, jahrein unzählige Stückchen und Splitter verſendet, ohne daß das Wunderkreuz dadurch gemindert worden ſein ſoll. Zum Andenken an das Ereignis feierte die Kirche ſchon im fünften Jahrhundert das Feſt der Kreuzauffindung am 3. Mai. Ein zweites Kreuzesfeſt kommt im ſiebten Jahrhundert hinzu. Im Kriege mit dem byzantiniſchen Reiche wurde das Kreuz Chriſti durch den Perſerkönig Chosru II. geraubt, aber von Kaiſer Heraklius im Jahre 628 wieder erobert, und drei Jahre nachher feierlich an ſeiner alten Stätte wieder aufgerichtet. Heraklius ſelbſt trug es auf ſeinen Schultern zum heiligen Grabe hinauf. Seitdem feierte man am 14. September das Feſt der Kreuzeserhöhung. Ein drittes Feſt, welches ſpäter in der griechiſchen Kirche hinzukam, das Feſt der Kreuz-

anbetung zu Mittfaſten oder am Sonntag Lätare, zeigt durch ſein bloßes Beſtehen, wie weit die damalige Kirche bereits von dem Geiſte der chriſtlichen Urzeit abgekommen war. Im Bilderſtreite konnten die Anhänger der Bilderverehrung ſich nicht ohne Grund auf die Thatſache berufen, daß die Anbetung des Kreuzes ja auch von den Gegnern nicht angefochten werde. Die kirchlichen Schönredner des Morgen- und Abendlandes wetteiferten in überſchwenglichen Floskeln und Prunkreden, um die Herrlichkeit des Kreuzes und ſeine Wunderkraft würdig zu preiſen. An die Stelle demütig gläubiger Aneignung des vom gekreuzigten Erlöſer erworbenen Heils trat immer mehr die äußerlich ſinnliche Verehrung des Kreuzeszeichens als ſolchen. Die Zeremonie des Kreuzſchlagens ward bei kirchlichen Handlungen, z. B. beim Meßkanon zu 30, ja zu 50 Malen wiederholt, und zum Ueberfluß gerieten die beiden chriſtlichen Hauptkirchen auch noch über die rechte Art und Weiſe ſich zu bekreuzigen in Streit. Man fiel vor dem Kreuze nieder, reichte es zum Küſſen hin, kniete vor ihm nieder, trug es in Prozeſſionen herum. Die ſchroffen Gegenſätze, in denen ſich die Frömmigkeit des Mittelalters bewegt, zeigen ſich auch in den verſchiedenen Formen, in denen man dem Kreuze Chriſti ſeine Verehrung bezeugt. Neben dem gedankenloſeſten Zeremonieenweſen geht die entſetzlichſte Selbſtpeinigung her, um die Schmerzen des Kreuzes an ſich ſelbſt zu erfahren. Schon ägyptiſche Einſiedler hatten, um das Gebot Chriſti buchſtäblich zu erfüllen, ſchwere Holzkreuze auf dem Rücken umhergeſchleppt. Im Mittelalter ward es Sitte, dieſe Kreuze mit ſpitzen Nägeln zu beſetzen, die tief in das Fleiſch eindrangen, ſo daß das Blut in Strömen herunter-

lief. Eine fränkiſche Königin Radegunde legte ſich ein glühendes Metallkreuz auf den Leib, um die Leiden Chriſti nachzuempfinden. Im 14. Jahrhunderte, in den Tagen der großen Peſt, zogen Scharen von Kreuzbrüdern oder Kreuzgeißlern in Deutſchland umher, ſie ſchlugen ſich den Rücken mit Geißeln blutig, deren Enden mit kreuzweiſe hindurchgetriebenen Nägeln beſetzt waren. Die glühende Begierde, die Wundmale des gekreuzigten Herrn am eigenen Leibe zu erfahren, führte aus ſinnlichem Mißverſtande eines apoſtoliſchen Wortes zu der ſogenannten Stigmatiſierung. Von dem heiligen Franz von Aſſiſi bis auf unſere Tage werden 100 Fälle und mehr gezählt, in denen die glühende Verſenkung der frommen Phantaſie in die heiligen fünf Wundmale Chriſti das Hervorbrechen ähnlicher Wunden an Händen, Füßen und in der Seite erzeugt haben ſoll. Wie Kaplan Majunke in ſeiner Schrift über die vielgenannte belgiſche Stigmatiſierte Louiſe Lateau verſichert, ſollen noch heute acht bis zehn ſolcher Stigmatiſierte, ohne Ausnahme Frauen und Mädchen, am Leben ſein. Der katholiſchen Kirche gilt die Stigmatiſierung als ein Wunder göttlicher Gnade. Eine genaue Unterſuchung aller einzelnen Fälle hat ihre Schwierigkeiten. Neben grobem Betrug, der vielfach ſicher konſtatiert iſt, mögen religiöſe Ekſtaſe und krankhafte Körperbeſchaffenheit einen gleichen Anteil an dieſen Erſcheinungen haben. Immerhin verdient es Beachtung, daß das Wunder der Stigmatiſation nirgends außerhalb der katholiſchen Kirche ſich zeigen will. Solche Erſcheinungen traten ſtets nur im Gefolge einer ſinnlichen Frömmigkeit hervor, die der äußeren Kraft des Kreuzeszeichens mehr vertraut, als der innerlich erneuenden Macht der am Kreuze Chriſti

offenbarten Verſöhnungsgnade. Wohl hat ſich auch in der katholiſchen Kirche die Oppoſition gegen die vermeintliche Verdienſtlichkeit ſolcher äußerlicher Kaſteiung des Leibes geregt. Schon am Ende des 13. Jahrhunderts warnte der volkstümliche Prediger Berthold von Regensburg vor der übertriebenen Hochſchätzung leiblicher Martern: „Viel tauſend Heilige ſind ſelig im Himmelreich, die nie eine Marter erlitten, aber das chriſtliche Kreuz der Nachfolge Chriſti getragen haben mit ſeinen vier Enden, den vier Haupttugenden, Glaube, Liebe, Hoffnung und Geduld“. Eine jüngere Zeitgenoſſin Bertholds iſt die fromme Tertiarierin des Franziskanerordens, Angela von Foligno. In ihrer Schrift, betitelt Theologie des Kreuzes Jeſu Chriſti, erklärt ſie die rechte Gelaſſenheit gegenüber den vom Herrn auferlegten Leiden und Trübſalen für vorzüglicher, als alle ſelbſtgewählten Kaſteiungen. Der himmliſche Arzt, ſo ſchreibt ſie, weiß beſſer, welche Leiden dazu dienen, die Seele zu beſſern. Selbſtgewählte Kaſteiung des Leibes beruht auf ſelbſtgefälliger Eitelkeit, Leiden, die durch Gottes Schickung über uns kommen, ſind Beweiſe der Gnade unſeres Heilandes zu unſerer Seligkeit; das iſt rechte Frömmigkeit, ſie mit Geduld und Willigkeit hinnehmen als von Gottes Hand uns geſandt. Aeußerungen echter Frömmigkeit wie dieſe laſſen ſich aus dem Mittelalter noch viele beibringen. Beleg dafür ſind jene von tiefinnerlicher Empfindung zeugenden Kreuzeshymnen eines Venantius Fortunatus, Adam von St. Victor, Peter Damiani. Aber neben jener Glut der Andacht geht immer wieder jene ſinnliche Veräußerlichkeit der Frömmigkeit her, die in der abergläubiſchen Verehrung des Kreuzeszeichens als ſolchen bis zum baren Fetiſchdienſte entartet. Den

charakteriſtiſchen Beleg dafür liefern die Kreuzesdramen des berühmten ſpaniſchen Dichters Calderon. Das bekannteſte derſelben, die Andacht zum Kreuz, iſt von Haſe als poetiſche Verherrlichung des Heidentums innerhalb der katholiſchen Kirche bezeichnet worden. Der fromme Räuber und Mörder Euſebio trägt von Jugend auf das Kreuz auf der Bruſt, kniet vor jedem Kreuze am Wege, und ſteckt Kreuze auf die Gräber der von ihm Ermordeten. Um ſeiner Mordthaten willen verfolgt ſtürzt er einen Felſen herab und ſinkt ſterbend zu Füßen des Kreuzes, unter dem er einſt geboren worden iſt. Der Beichtvater gräbt den eben beſtatteten Leichnam wieder aus, da wird derſelbe nochmals lebendig und bekennt: „Meiner Sünden ſind mehr als der Sonnenſtaub, aber die Andacht zum Kreuz hat vor Gottes Thron mich gerettet“. Gewiß würde man Unrecht thun, über ſolcher abergläubiſchen und äußerlichen Adoration des Kreuzeszeichens und ſeiner wunderwirkenden Macht die Merkmale innerlicher Frömmigkeit zu überſehen, die auch in der katholiſchen Kirche nicht fehlen. Aber es liegt doch im Weſen dieſer Kirche gegründet, im Kreuzeszeichen vor allem ein Siegeszeichen zu erblicken, das mächtige Symbol kirchlicher Weltherrſchaft. Und wenn daneben auch die Nachfolge in den Schmerzen des Kreuzes oft einen ergreifend tiefen Ausdruck gewinnt, ſo tritt doch gerade die Hauptſache, das Kreuz als Symbol der erlöſenden und verſöhnenden Gottesgnade, mehr als billig zurück.

Es iſt im bewußten Gegenſatze zu der mittelalterlichen Weiſe der Frömmigkeit gemeint, wenn Dr. Luther ſeine Theologie als Kreuzestheologie zu bezeichnen liebt. Das Kreuz Chriſti, ſagt er in der

Auslegung zum 6. Pſalm, iſt der alleinige Unterricht im Worte Gottes, die allerreinſte Theologie. Was er damit meint, hat er in dem Siegel, deſſen er ſich zu bedienen pflegte, ſinnbildlich ausgedrückt: eine weiße Roſe mit rotem Herzen und ſchwarzem Kreuze darauf. Bekannt iſt die Deutung dieſes Symbols: „Des Chriſten Herz auf Roſen geht, wenns mitten unterm Kreuze ſteht“. Die ſelige Gewißheit des am Kreuze Chriſti erfundenen Gottesfriedens macht das Herz fröhlich und getroſt, auch wenn Gott ihm Kreuz und Leiden zu tragen giebt. „Kreuzgeſtalt den äußeren Sinnen, doch lichte Herrlichkeit darinnen“, das iſt darum der Grundton aller echt evangeliſchen Frömmigkeit. In dieſem echt evangeliſchen Geiſte war es geſprochen, als der ritterliche Schirmherr der deutſchen Reformation, Kurfürſt Johann der Beſtändige, die Augsburgiſche Konfeſſion unbekümmert um ſeinen Fürſtenhut mit den Worten unterzeichnete: „Ich will meinen Herrn bekennen, deſſen Kreuz mir mehr gilt, als alle Macht der Erde“. Und der großmütige Sohn des ſtandhaften Kurfürſten hat als ein Geächteter des Reiches, als ein Gefangener des Kaiſers durch die That bewieſen, was es heiße, Chriſti Kreuz auf ſich zu nehmen. Nach Luthers Vorgang hat unſere altproteſtantiſche Theologie ein eigenes Lehrſtück vom Kreuze ausgebildet. Nicht jedes Leiden, ſondern wie Luther ſagt: „Schande und Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen“ iſt das Kreuz Chriſti, „aller Chriſten Wahrzeichen und Loſung“. Sein Zweck iſt Bewährung des Glaubens, Dämpfung der Sünden, Erhaltung im Gebet, Uebung in Gelaſſenheit und Geduld. Aber dieſe Nachfolge auf dem Kreuzeswege des Herrn hat zu ihrer Vorausſetzung den gläubigen

Aufblick zu der gekreuzigten Heilandsliebe. Der gewaltigſte Ausdruck dieſes Glaubens iſt unſer deutſch-evangeliſches Kirchenlied. Die Paſſionslieder eines Nikolaus Decius, Johann Heermann, Paul Gerhard, Johann Riſt, Juſtus Geſenius, Benjamin Schmolck gehören zu dem Großartigſten, was die geiſtliche Poeſie aller Zeiten geſchaffen hat. Unſer neues weimariſches Geſangbuch hat es ſich zur Aufgabe geſtellt, dieſen Schatz unſerem Volke nicht bloß zu erhalten, ſondern ihn demſelben in vollerem Maße als bisher wieder zurückzugeben.

Es iſt das Merkzeichen der echt religiöſen Empfindung, daß ſie alle Schranken der Sonderkonfeſſion weit überſchreitet. So klingen die Töne eines Liedes wie des Gerhardſchen Paſſionsliedes: „O Haupt voll Blut und Wunden“ in allen Chriſtenherzen mächtig wieder, gleichviel zu welcher kirchlichen Partei oder Konfeſſion der einzelne zählt. So kennen auch jene herrlichen Schöpfungen der geiſtlichen Muſik, welche jetzt in herzergreifenden Klängen den Schmerzen des Kreuzes und der mittrauernden Liebe, jetzt in mächtig dahinrauſchenden Tonwellen der feſten Glaubensgewißheit und der freudigen Chriſtenhoffnung Ausdruck verleihen, keinen Unterſchied der Konfeſſion. Paleſtrinas Improperia, Allegris Miſerere, Beethovens Miſſa Solemnis gehören ebenſogut allen chriſtlichen Konfeſſionen an wie die H-Moll-Meſſe und die Matthäuspaſſion des Altmeiſters Johann Sebaſtian Bach, den das weimariſche Land mit zweifachem Rechte den Seinigen nennt. Und dasſelbe gilt von jenen großartigen Meiſterwerken der klaſſiſchen Malerei, in denen Italiener, Spanier und Brabanter mit Holländern und Deutſchen ohne Unterſchied der Konfeſſion um die Palme des Kreuzes wetteifern. Es genügt, Schöpfungen

zu nennen, wie Michelangelos Crucifixus, Bernardino, Luinis Paſſion, Fra Bartolomeos und Daniels von Volterra Kreuzabnahme, Rafaels Kreuztragung, Guido Renis Kreuzigung, Alonſo Canos Chriſtus am Kreuz, Rubens Kreuzabnahme, Anton van Dycks Kreuztragung und Crucifixus, Rembrandts Kreuzabnahme, des jüngeren Holbein Kreuzigung u. ſ. w. Und wenn der ſpezifiſch katholiſche Geiſt in dem berühmten Gemälde Murillos, die Umfaſſung des Gekreuzigten durch den ſchwärmeriſch entzückten Franz von Aſſiſi, zum charakteriſtiſchen Ausdruck kommt, ſo dürfen wir mit Stolz als auf ein echtes Denkmal proteſtantiſcher Kunſt auf jenes ſtilvolle und ernſte Altarbild des älteren Cranach in der hieſigen Stadtkirche hinweiſen, das uns Luther und den Meiſter ſelbſt zu den Füßen des Gekreuzigten, in den Seitenflügeln den Kurfürſten Johann Friedrich und ſeine Familie zeigt. Aber mag immerhin die Verſchiedenheit der Konfeſſion auch in der kirchlichen Kunſt mehr oder minder zum Ausdrucke kommen, über all den einzelnen Fahnen und Fähnlein flattert ſiegreich das eine Reichspanier mit dem Zeichen des Kreuzes, und die Liebe zu dem Gekreuzigten vereint, was der Streit um kirchliche Satzungen trennt. Zumal in einer Zeit, in welcher die Kreuzesfeindſchaft in gebildeten Kreiſen wie in rohen Maſſen immer bedrohlicher um ſich greift, ſollen alle, die ſich nach dem Gekreuzigten nennen, des gemeinſamen Schmerzens- und Siegeszeichens bewußt bleiben. Wenn der wilde Revolutionsruf an unſer Ohr ſchallt — Reißt die Kreuze aus der Erden, alle ſollen Schwerter werden — ſo können und müſſen doch katholiſche wie proteſtantiſche, dogmatiſch ſtrenger wie dogmatiſch freier gerichtete Chriſten in dem glaubensfreudigen Rufe zuſammenſtimmen:

Aller Welten Bau zerfällt,
Himmel ſelbſt vergehen —
Chriſti Kreuz muß ſtehen.

Und ſo ſei es mir, dem proteſtantiſchen Theologen, vergönnt, dieſe Betrachtung mit dem tiefempfundenen Sonett einer dem echt evangeliſchen Geiſte vor andern naheſtehenden katholiſchen Dichterin des 16. Jahrhunderts, der edlen Römerin Vittoria Colonna zu ſchließen:

Der Epheu, dem die feſte Stütz' entzogen,
D'ran er gewohnt war ſich hinaufzuſchwingen,
Er ſchwankt und wankt, und ſtatt emporzudringen
Fühlt er zum Boden ſich zurückgezogen.

Die Seele, die vom Sinnenreiz betrogen
Den Trieb ſich läßt ins Irdiſche verſchlingen,
Muß unbefriedigt in Gedanken ringen
Und raſtlos, haltlos auf- und niederwogen —

Bis daß ſie ſich zum Lebensbaume flüchtet
Dem Stamm des Heils, an ihm ſich zu erheben,
Die Wurzeln wie den Wipfel ihm verkettet.

Sie ſieht, an dieſem Pfeiler aufgerichtet,
Den Vater wieder, der zum ew'gen Leben
Von Anfang ſie erſchuf und liebend rettet.

VII.

Christusbilder.

Vortrag, gehalten vor Ihren Königlichen Hoheiten dem Großherzoge und der Frau Großherzogin von Sachsen in Weimar.

1874.

Unter den Schätzen unserer Jenenser Universitätsbibliothek befindet sich ein Christusbild, welches Papst Leo X. dem Kürfürsten Friedrich dem Weisen im Jahre 1507 geschenkt hat. Der Kurfürst hat es in den Einbanddeckel einer Handschrift der evangelischen Perikopen mit prachtvollen Miniaturen einfügen lassen, und es späterhin der Universitätsbibliothek Jena zum Geschenk gemacht. Es ist eine Darstellung des göttlichen Lehrers; die Linke hält das faltige Obergewand, der Zeigefinger der Rechten ist bedeutsam erhoben. Die ernsten ruhigen Züge dieses Christuskopfes, die gestreckte Nase, das über der Stirn gescheitelte, zu beiden Seiten herabfallende Haar, der kurze dünne Bart begegnen uns auf zahlreichen alten Abbildungen wieder, auf Holz, Stein, Metall oder als farbiges Gemälde auf Leinwand. Es ist dies der durch Altertum ehrwürdige Typus, der, wenngleich mit künstlerischer Freiheit behandelt, im Wesentlichen auch die Darstellungen der großen Maler aus der Blütezeit der italienischen Kunst eines Leonardo und Rafael zu Grunde liegt, und bald nach Anfang unseres Jahrhunderts von der durch Overbeck und Cornelius er-

neuerten deutſchen Malerſchule, wenn auch nicht mehr ganz in der alten Strenge wieder aufgenommen wurde. In ſeiner ruhigen Erhabenheit will er weder ſinnliche Schönheit noch individuelle Charakteriſtik zur Darſtellung bringen, ſondern malt uns den Weltenheiland, den als Menſch unter Menſchen erſchienenen Gottesſohn, die göttliche Hoheit in menſchlicher Niedrigkeit.

So dürfte es denn vielleicht nicht unangemeſſen erſcheinen, wenn ich mir erlaube, das Augenmerk Ew. Königl. Hoheiten in dieſer Stunde auf die Geſchichte dieſes Chriſtuskopfes hinzulenken und dieſe Geſchichte zu einer allgemeinen Betrachtung über den Urſprung unſerer Chriſtusbilder zu erweitern.

Alte Sagen, denen wir alsbald näher treten wollen, leiten die Entſtehung der Chriſtusbilder, die man ſchon vor einem Jahrtauſend in Edeſſa in Syrien, in Rom, in Konſtantinopel, und anderwärts zeigte, von der liebenden Sehnſucht ab, die irdiſchen Züge des himmliſchen Wohlthäters als ein heiliges Andenken im Bilde zu bewahren. Und wer von uns möchte dieſes Verlangen nach einer authentiſchen Ueberlieferung der menſchlichen Geſtalt unſeres Erlöſers nicht teilen. Die fromme Sehnſucht glaubt ſo gern, was ſie wünſcht, und ſo darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn ſchon das kirchliche Altertum den echten Ausdruck der Geſichtszüge Jeſu zu beſitzen meinte, und bald unter den Männern, die ſeinem Erdenleben nahe geſtanden, den Künſtler ſuchte, welcher dem frommen Verlangen genug gethan, bald an ein Wunder glaubt, welches der Heiland ſelbſt gewirkt, um der demütigen Bitte zu entſprechen. Rühmt ſich doch die römiſche Kirche noch heute, authentiſche Chriſtusbilder zu beſitzen; ja der gegenwärtige Papſt Pius IX. hat ſelbſt ein ſolches

authentiſches Porträt der Verehrung der Gläubigen empfohlen.

Die nüchterne proteſtantiſche Kritik ſieht ſich leider genötigt, dieſe Zuverſicht zu zerſtören.

Man darf nicht zweifeln, daß das liebende Andenken der älteſten Jüngergemeinde auch die Erinnerung an die leibliche Erſcheinung, die Geſtalt und die Geſichtszüge des Meiſters in aller Treue bewahrt und gepflegt habe. Aber frühzeitig trat doch auch bei ihr die irdiſche Geſtalt des Meſſias hinter die lichte Himmelsglorie zurück, von welcher die Erſcheinung des Auferſtandenen und zum Himmel Erhöhten für die Anſchauung der Gläubigen umfloſſen war. Schon Paulus will keinen Chriſtus dem Fleiſche nach, ſondern nur einen pneumatiſchen Chriſtus kennen, d. h. wie die Lichtgeſtalt des Erlöſers auf den Wolken des Himmels. Die Erinnerung der perſönlichen Jünger an Jeſu äußere Geſtalt mußte mit ihrem Tode erlöſchen; höchſtens, daß ein oder der andere Apoſtelſchüler noch aus dem oder jenem mündlichen Worte ſich eine immer ſchwankendere innere Anſchauung von der imponierenden Macht und doch zugleich herzgewinnenden Milde ſeiner perſönlichen Erſcheinung entwarf. Die religiöſe Sitte des Judentumes, welche zu den älteſten Gemeinden überging, verbot nicht nur die Abbildung Gottes in Menſchengeſtalt, ſondern jede künſtleriſche Nachahmung menſchlicher Züge. Auch in der Folgezeit galten bei den Chriſten Bildnerei und Malerei als teufliſche Künſte. So iſt es von vornherein ſicher, daß eine geſchichtliche Ueberlieferung der menſchlichen Geſtalt Jeſu ſchon frühzeitig nicht mehr exiſtieren konnte. Die Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts hat, wenn ſie der äußeren Erſcheinung Chriſti

nachfragte, vielmehr an einen Chriſtus ohne Geſtalt und Schöne gedacht. Den Anlaß dazu gab keine geſchichtliche Erinnerung, ſondern die Schilderung des leidenden Gottesknechtes beim zweiten Jeſaja, in welcher man eine Weisſagung auf Chriſtus ſah. So urteilten Kirchenlehrer, wie die Märtyrer Juſtin, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes. Clemens hatte die Unſcheinbarkeit ſeiner äußeren Geſtalt ſogar bis zur Häßlichkeit geſteigert; und Calliſtus, der leidenſchaftliche Beſtreiter des Chriſtentumes, griff dies begierig auf, um in der Häßlichkeit Jeſu einen Beweis gegen ſeine göttliche Würde zu finden. Die älteſte Kirche hat darüber freilich anders gedacht. Ihr Glaube triumphiert über das äußere ſinnenfällige Daſein, irdiſche Schönheit gilt ja nichts gegen die Schönheit der Seele und gegen die Verklärung des Leibes zu himmliſcher Herrlichkeit. So hats Clemens von Alexandrien ausdrücklich hervorgehoben: die Schönheit ſeiner Seele war Wohlthun, die ſeines Leibes Unſterblichkeit.

Aber wie man aus dogmatiſchen Gründen ſeines Leibes Schönheit beſtritt, ſo konnte man ſie aus anderen dogmatiſchen Gründen auch wieder behaupten. Nach der meſſianiſchen Deutung des 45. Pſalmes heißt Chriſtus dort „der Schönſte unter den Menſchenkindern“, und gegen Ende des 4. Jahrhunderts zogen die Kirchenlehrer Chryſoſtomus und Hieronymus es vor, auf Grund jener Stelle die ältere Vorſtellung zu berichtigen.

Damals gab es ſchon zahlreiche Bilder Chriſti nach ſehr verſchiedenen Typen, doch alle irgendwie dem Schönheitsideale ihrer Verehrer entſprechend.

Auguſtin, der uns dies ausdrücklich bezeugt, räumt gleichwohl unbefangen ein: „Wie das Antlitz des Herrn im Fleiſche war, iſt uns gänzlich unbekannt“.

Es ſcheint noch ganz im Geiſte des älteſten Chriſtentumes gedacht zu ſein, wenn die kirchliche Sage, deren erſte Spuren wir bis ins vierte oder fünfte Jahrhundert zurückverfolgen, die Entſtehung des erſten Chriſtusbildes nicht auf Künſtlerhände, ſondern auf ein vom Heiland ſelbſt gewirktes Wunder zurückführt. Dennoch iſt dies nicht die älteſte Ueberlieferung. Zu einer Zeit, wo das katholiſche Chriſtentum ſich der Porträtbilder noch ängſtlich erwehrte, finden wir bei den ſogenannten Gnoſtikern, welche die Kirche als halbe Heiden von ſich ausſtieß, Chriſtusbilder in mannigfaltiger Verwendung, als Bildſäulen, auf Gemmen, goldenen und ſilbernen Plättchen, auch ſchon als farbige Gemälde im Gebrauch. Die Karpokratianer, eine dieſer gnoſtiſchen Parteien, ſtellten bereits im zweiten Jahrhundert das Bild Chriſti neben denen des Platon, Pythagoras, Ariſtoteles auf, und erwieſen ihm neben den anderen göttliche Ehren. Von ihnen kam es zu Anfang des dritten Jahrhunderts in die Hauskapelle des Kaiſers Alexander Severus, wo es neben den Bildern des Abraham, Orpheus, Apollonius von Tyana ſeinen Platz fand, als in einem Pantheon großer Menſchen, die man nach der Sitte der Kaiſerzeit unter die Götter verſetzt hatte. Als Urheber dieſer nachweisbar älteſten Chriſtusbilder nennen nun, wie die Kirchenväter berichten, jene Karpokratianer merkwürdigerweiſe den Pilatus, von deſſen Kunſtfertigkeit ſonſt nichts überliefert iſt, der aber bei jener judenfeindlichen Partei eine unverdiente Ehre genoß und überdies als Heide wagen zu dürfen ſchien, was

jüdiſch geborenen und gebildeten Männern vom Geſetze verboten war.

Dagegen ſchreibt eine jüngere Sage der griechiſchen Kirche das Verdienſt, die älteſten Chriſtusbilder verfertigt zu haben, dem Lukas zu, der im Neuen Teſtamente als Arzt und Reiſebegleiter des Paulus, in der älteſten chriſtlichen Ueberlieferung als Evangeliſt bekannt iſt. Die Sage von ſeinen Malerkünſten begegnet uns zuerſt im ſechsten Jahrhundert, geht aber bis auf die Mitte des fünften Jahrhunderts zurück. Schon damals ſoll die Kaiſerin Eudoxia ein von Lukas gemaltes Bild der heiligen Jungfrau von Jeruſalem nach Konſtantinopel geſendet haben. Noch heute werden an verſchiedenen Orten Griechenlands verſchiedene Bilder, die vom Evangeliſten Lukas herrühren ſollen, gezeigt, darunter auch Chriſtusbilder. Eins davon, das in Konſtantinopel aufbewahrt wurde, beſchreibt wahrſcheinlich der griechiſche Kirchenhiſtoriker Nikophoros, ein anderes zeigte man ſchon zur Zeit des heiligen Thomas von Aquino in Rom. Noch jünger iſt die Sage, welche den Nikodemus zum Bildhauer macht, wahrſcheinlich, weil man ihn für den Verfertiger des in den Felſen gehauenen Grabmals hielt, in welchem er den Leichnam Jeſu beiſetzen ließ. Seit dem 8. Jahrhundert taucht die Legende auf, daß Nikodemus das in die Grableinwand abgedrückte Bild Chriſti in Holz geſchnitzt oder in Stein gemeißelt haben ſoll. Eins dieſer Bildwerke, das aus Berytus in Syrien ſtammen ſoll, im 10. Jahrhunderte nach Konſtantinopel und von da nach Lucca kam, führt noch heute ſeinen Namen.

Die Sage von der Grableinwand, auf welcher durch ein Wunder die Geſichtszüge Chriſti ſich ab-

gebildet haben ſollten, führt uns auf die Legende von der heiligen Veronica. Unſere Evangelien erzählen die Geſchichte einer Frau, die von zwölfjähriger Krankheit plötzlich geheilt wurde, als ſie den Saum des Gewandes Jeſu von hinten berührte. In der altkirchlichen Sage führt ſie den Namen Veronica. An den Namen dieſer Veronica knüpft ſich die Legende von einem wunderthätigen Bilde Jeſu. Der römiſche Kaiſer Tiberius liegt an ſchwerer Krankheit darnieder. Da hört er zu Jeruſalem lebe ein Mann, Namens Jeſus, der jede Krankheit durch ſein bloßes Wort zu heilen vermöge. Alsbald ſendet er einen Boten Voluſianus an ſeinen Statthalter Pilatus ab mit dem Befehl, den Wunderarzt zu ihm zu ſchicken. Als Voluſianus in Jeruſalem ankommt, erfährt er, daß Jeſus auf Befehl des Pilatus gekreuzigt iſt. Traurig kehrt er in ſeine Herberge zurück. Da begegnet ihm ein Weib, Namens Veronica, eine Freundin des Gekreuzigten. Sie iſt im Beſitze eines koſtbaren Schatzes. Als ihr Herr, ſo berichtet ſie, noch auf Erden weilte, da hat ſie, von frommer Sehnſucht ergriffen, ſein Angeſicht allezeit vor Augen zu ſehen, ſein Bildnis zu beſitzen gewünſcht. Sie beſchließt, einem Maler ein leinenes Tuch mit der Bitte zu geben, die Geſichtszüge des Herrn darauf abzubilden. Als ſie gerade auf dem Wege iſt, begegnet ihr der Herr. Da er ihr Vorhaben erfährt, erbittet er ſich von ihr das Tuch, und drückt ſelbſt ſeine teuren Züge darin ab. Dieſes Tuch bewahrt ſie ſeitdem als ein heiliges Kleinod. Nachdem ſie ihre Erzählung beendigt hat, ſpricht ſie die Zuverſicht aus, wenn der kranke Kaiſer mit Ehrerbietung die Züge dieſes Bildes betrachte, ſo werde er von ſeiner Plage geheilt werden. Voluſianus bittet

ſie, ihm das Bild zu verkaufen, aber der frommen Jüngerin iſt es für Gold und Silber nicht feil. Doch iſt ſie bereit, mit Voluſianus nach Rom zu reiſen und dort das Bild dem Kaiſer zu zeigen. So geſchiehts denn auch: Tiberius betrachtet das Bild und alsbald wird er geſund.

Die Sage, die uns in Proſa und in Poeſie lateiniſch, angelſächſiſch, mittelhochdeutſch und niederdeutſch überliefert iſt, iſt in allen noch erhaltenen Texten mit der Pilatusſage in nahe Verbindung gebracht, obwohl ſie urſprünglich mit dieſer in gar keinem Zuſammenhang ſteht. Nach urſprünglicher Anſchauung iſt das Leinentuch, auf dem ſich das Bild Chriſti befindet, ein Stück von ſeinem Gewand, wohl dasſelbe, durch deſſen Berührung die Kranke geheilt worden war. Doch hat die Sage gerade hier ihre Angaben häufig gewechſelt. Nach einer Darſtellung hätte Lukas vergeblich verſucht, das Bild Chriſti zu malen; da kommt Chriſtus ſelbſt, verlangt Waſſer ſich das Antlitz zu waſchen und läßt dann auf dem zum Abtrocknen dargereichten Tuch einen Abdruck ſeiner Geſichtszüge zurück. Die jüngſte Sagengeſtalt endlich erzählt, daß Veronica unſerem Herrn auf dem Kreuzeswege ihren Schleier darreicht, um den blutigen Schweiß von ſeinem Antlitz zu wiſchen; als ſie den Schleier zurückempfängt, iſt ſein Bild darin abgedrückt. Dieſes Schweißtuch der heiligen Veronica mit dem wunderbaren Chriſtusbilde darauf wird angeblich noch heute zu Rom in der Peterskirche bewahrt und alljährlich an Oſtern der andächtigen Menge gezeigt.

Die Sage von dem Tuche der heiligen Veronica hängt wieder mit zwei anderen Legenden zuſammen,

von denen die eine das Tuch mit dem wunderbar entſtandenen Bilde des Heilands, die andere die Perſon der Veronica darbot.

Ein König Abgar von Edeſſa iſt von unheilbarer Krankheit befallen. Da hört er von dem Wunderthäter in Judäa, und ſendet einen Brief an ihn mit der Bitte zu ihm zu kommen und ihn geſund zu machen. Jeſus antwortet den Brief, mit dem Verſprechen, ſtatt ſeiner nach ſeiner Himmelfahrt einen ſeiner Jünger zu ſenden. Zur beſtimmten Zeit wird der Apoſtel Thaddäus nach Edeſſa geſandt, kommt zum Könige, legt ihm die Hand auf und heilt ihn; der aber tritt mit ſeinem ganzen Volke aus Dankbarkeit zum Chriſtentum über. Die angeblichen Briefe Abgars und Chriſti hat der Kirchenhiſtoriker Euſebius in alten edeſſeniſchen Urkunden in ſyriſcher Sprache gefunden und in griechiſcher Ueberſetzung mitgeteilt. Dieſelbe Erzählung wie Euſebius berichtet auch der armeniſche Hiſtoriker Moſes von Khormo nach Mitte des 5. Jahrhunderts, aber mit einem merkwürdigen Zuſatze. Der Ueberbringer des Briefes Chriſti, der Schnellläufer Ananias überbringt mit dem Briefe zugleich das Bild Chriſti, das ſich noch jetzt in Edeſſa befindet. Ausführlicheres erzählt eine ſyriſche Schrift, die Lehre des Addia. Ananias iſt hier zugleich Maler. Er malt ein Bildnis Jeſu mit auserleſenen Farben und überbringt es ſeinem Gebieter, der es mit hohen Ehren im Königspalaſte aufſtellt. Nach ſpäteren Nachrichten war das Bild in einer Niſche über dem Stadtthore aufgeſtellt; als es ein abtrünniger König von Edeſſa wegzuſchaffen befiehlt, ſtellt der chriſtliche Biſchof eine Lampe davor und verblendet das Ganze mit Mauerſteinen. Jahrhunderte ſpäter findet man das Bild, davor noch die

brennende Lampe; auf dem Ziegelſtein aber ein getreues Abbild des echten Bildes.

Die jüngere edeſſeniſche Sage, die uns ſeit dem 3. Jahrhundert bezeugt iſt, weiß, daß das Bild, welches Chriſtus dem Abgar geſchickt nicht von Menſchenhänden gefaßt iſt. Die griechiſchen Akten des Thaddäus erzählen dieſelbe Geſchichte mit einem weiteren Zuſatze: Der Bote, welcher den Brief Abgars an Chriſtus überbringt, Ananias mit Namen, erhält vom Könige zugleich den Auftrag, ihm die Geſtalt und die Geſichtszüge Chriſti zu beſchreiben. Der Heiland drückt darauf ſein Antlitz in ein Tuch und übergiebts dem Ananias. Beim Anblick des Bildes betet Abgar dasſelbe an und wird alsbald geheilt. Auch dieſe Legende wird in der Folgezeit in mannigfachen Variationen berichtet. Bald hören wir, daß Abgar, von göttlicher Liebe zum Heiland entzündet, einen Maler abſendet, ihn abzubilden; als dieſem aber ſein Werk nicht gelingt, wäſcht Jeſus ſein Antlitz mit Waſſer und prägt ſein Züge in ein dargereichtes Handtuch ab. Bald wiſcht der Herr auf dem Kreuzeswege die blutigen Schweißtropfen mit einem von einem ſeiner Jünger dargereichten Stück Leinwand ab und drückt ſein göttliches Antlitz hinein.

Nach anderen Darſtellungen hat der Maler wegen des ſtrahlenden Glanzes auf dem Angeſichte Chriſti ſeinen Auftrag nicht ausführen können.

Wir haben hier bis ins Einzelne hinein dieſelbe Legende, wie in der Veronicaſage. Man hat bisher die Abgarlegende für die ältere von beiden gehalten. Aber die urſprüngliche Geſtalt der Abgarſage weiß nur von dem Briefwechſel, nichts von dem Bilde zu erzählen. Dagegen bezeichnet eine alte Nachricht aus

dem Anfang des 5. Jahrhunderts die Veronica oder wie ihr urſprünglicher Name lautet, Berenike als eine Fürſtin von Edeſſa. Beide Erzählungen verfolgen auf verſchiedenen Wegen denſelben Zweck: die Legitimation eines ſchon im 4. Jahrhundert in Edeſſa gezeigten Chriſtusbildes. Die Edeſſener verehrten es als heilige Reliquie, und wußten zu erzählen, wie es einſt ihre Stadt auf wunderbare Weiſe vor der Zerſtörung durch den Perſerkönig Chosroes gerettet habe. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts wurde eine Kopie des angeblichen Abgarbildes nach Konſtantinopel geſchafft.

Derſelbe Kirchenhiſtoriker Euſebius, dem wir die erſten Nachrichten von der Abgarſage verdanken, erzählt uns nun ferner von einem Standbilde Chriſti, das er ſelbſt zu Paneas oder Cäſarea Philippi in Nordpaläſtina an der Thüre eines Privathauſes aufgeſtellt fand. Nach der von ihm mitgeteilten Legende war das Haus das jener kranken Frau, welche Jeſus von ihren zwölfjährigen Leiden befreit hatte. Das Erzbild, auf hohem Poſtamente von Stein ſtellte eine Gruppe dar; ein kniendes Weib mit hilfeflehend ausgeſtreckten Händen; ihr gegenüber die Geſtalt eines hohen Mannes im weiten, faltigen, ſorgſam geordneten Mantel, der ihr hilfreich die Hand entgegenſtreckt, zu ſeinen Füßen bis zum Saume des Mantels ein fremdartiges Gewächs, das Heilmittel wider allerlei Krankheiten. Die Erzgruppe hatte urſprünglich mit Chriſtus und dem geheilten Weibe im Evangelium nicht das Mindeſte zu thun; aber ebenſowenig iſt darunter, wie man vermutet hat, irgend ein römiſcher Kaiſer und eine gerettete Provinz zu verſtehen, wogegen ſchon die Aufſtellung vor einem Privathauſe ſtatt etwa auf dem Marktplatze ſpricht. Vielmehr iſt unter der

männlichen Geſtalt nach der immer noch wahrſcheinlichſten Annahme Asklepios oder Aeskulap, der Gott der Heilkunde, gemeint, auf den ſchon die offizinelle Pflanze am Fuße deutet. Das Weib iſt zwar ſchwerlich die Göttin der Geſundheit, aber eine gerettete Frau, welche die Erzbilder zum Dank für die Heilung aufgeſtellt haben mag. Die Chriſten dagegen bezogen ſie auf Chriſtus und die von ihm geheilte Frau, und wußten weiter zu berichten, daß ſie zum Dank für die wunderbare Heilung die Gruppe als Votivbild vor ihrem Hauſe habe aufſtellen laſſen. Den Namen der Frau kennt Euſebius noch nicht. In den ſogenannten Akten des Pilatus, einer zwanzig Jahre nach Euſebius entſtandenen apokryphiſchen Schrift führt ſie den Namen Bernike, durch Verwechslung mit der ebenfalls von Jeſus geheilten Tochter des kananäiſchen oder ſyriſchen Weibes, welche ſchon in der judenchriſtlichen Legende des 2. Jahrhunderts Bernike genannt iſt. Die Verwechslung kommt auf Rechnung der Gnoſtiker, welche in jener Frau, deren Heilung man nachmals in der Erzgruppe zu Paneas dargeſtellt fand, ihre mythologiſche Figur der Prunikos wiedererkannten. Mit dieſer Prunikos wurde leicht die Tyrierin Bernike kombiniert; Bernike oder Beronike aber iſt auf Lateiniſch Veronica.

Während die griechiſche Kirche die Legende vom Abgarbilde feſthielt und weiterbildete, hat die lateiniſche Sage ſich mit Vorliebe an die andere Geſtalt der Legende gehalten, die an den Namen jener Veronica anknüpfte. Wie weit dabei die Erzählung von jenem Erzbilde zu Paneas mitgewirkt hat, muß dahingeſtellt bleiben.

Sowohl das edeſſeniſche Abgarbild als das Veronicabild wurde in der Folgezeit öfters vervielfältigt. Beiderlei Bilder zeigen urſprünglich denſelben Typus,

Es ist das ernste, ruhige, schmerzfreie Antlitz des Weltenheilandes, wie es in den mannigfaltigsten Nachbildungen wiederkehrt. Denselben Typus setzen auch die uns überlieferten Beschreiben der Gesichtszüge Jesu voraus; die Abweichungen weisen auf den Unterschied des orientalischen und des hellenischen Typus zurück, welche sich zu dem Grundtypus wie Spielarten verhalten. Aus der Zeit des Bildersturmes im 8. Jahrhundert stammt die älteste, angeblich von dem griechischen Kirchenschriftsteller Johannes von Damaskus, welcher selbst wieder auf noch ältere Beschreibungen zurückweist. Man hat ihn, heißt es, hier gemalt, wie die alten Historiker ihn dargestellt haben, von grader Statur, mit zusammengewachsenen Augenbraunen, schönen Augen, stark gestreckter Nase, anmutiger Farbe und schwarzem Bart. Eigentümlich sind in dieser Beschreibung nur die zusammengewachsenen Augenbrauen, in denen der Volksglaube ein Kennzeichen übernatürlicher Kräfte sah. Im Uebrigen weist diese Beschreibung auf den orientalischen Typus der Abgarbilder zurück. Anders die Beschreibung in dem apokryphischen Briefe des P. Lentulus, eines angeblichen Vorgängers des Pilatus, an den römischen Senat. „Es erschien in unserer Zeit und lebt noch ein Mann ausgerüstet mit großer Macht, sein Name Jesus Christus. Die Völker nannten ihn einen Propheten der Wahrheit, seine Schüler Gottes Sohn. Er ist ein Mann von hoher, ansehnlicher Gestalt, sein Gesicht ehrwürdig: wer ihn ansieht, kann ihn zugleich lieben und fürchten. Sein Haupthaar ist kraus und gelockt, dunkel und glänzend, von den Schultern herabwallend, in der Mitte des Hauptes gescheitelt nach der Sitte der Nazarener. Die Stirn offen und heiter, das Antlitz

ohne Runzel und Makel, leicht gerötet, ein lieblicher Anblick. Naſe und Mund ohne Tadel, der Bart ſtark und rötlich, von der Farbe des Haupthaares, zweigeteilt; die Augen meerblau und leuchtend. Im Zürnen erſchrecklich, im Ermahnen liebenswürdig und mild, heiter, doch würdevoll: nie ſah man ihn lachen, oft aber weinen".

Das Bild auf unſerer Jenenſer Bibliothek entſpricht genau dieſer Beſchreibung, auch in der rotblonden Farbe von Haupthaar und Bart, dem Blau der Augen, dem geröteten Teint. Eine dritte Beſchreibung giebt der griechiſche Kirchenhiſtoriker Nikophoros im 14. Jahrhundert. Die äußere Geſtalt unſeres Herrn war, wie wir von den Alten empfangen haben, ungefähr dieſe: Seine Miene edel und lebhaft, das Haupthaar blond, nicht zu dicht, ſanft gelockt. Die Augenbraunen dunkel und bogig, die Augen hell, voll wunderbarer Huld und durchdringender Schärfe. Die Naſe lang geſtreckt, der Bart blond und kurz. Das Haupthaar lang, von keinem Schermeſſer berührt .... Die Geſichtsfarbe weizenfarbig, das Antlitz nicht rund, ſondern oval, wie das ſeiner Mutter ein wenig abwärts geneigt und leicht gerötet, voll Ernſt und Verſtand, Sanftmut und Freundlichkeit — ähnlich in allem ſeiner göttlichen Mutter".

Nikophoros hat wohl das dem Lukas zugeſchriebene Bild in Konſtantinopel vor Augen gehabt; doch iſt ſein Typus von dem der Abgarbilder nicht weſentlich verſchieden.

Die Vervielfältigung des Abgarbildes wird von der Sage ebenfalls mit dem Scheine des Wunderbaren umkleidet. Als Ananias, ſo berichtet ein griechiſcher Schriftſteller des 10. Jahrhunderts, auf dem Rückwege

nach Edeſſa bei der Stadt Hierapolis übernachtet, birgt er das Tuch mit dem Bilde unter einem Haufen von Ziegeln. Da leuchtet über den Steinen übernatürlicher Feuerſchein. Die Bewohner von Hierapolis eilen herbei, finden das Bild und daneben auf einem Ziegelſtein ſeinen wunderbar entſtandenen Abdruck. Dieſer Ziegel mit dem Chriſtusbilde darauf blieb als heilige Reliquie in Hierapolis und ward nachmals nach Konſtantinopel gebracht. Doch weiß die Legende noch von verſchiedenen anderen Abbildern, die teilweiſe auf ähnliche Weiſe entſtanden ſein ſollen, zu erzählen. Eine dieſer Kopien gelangte nach Genua, eine andere nach Rom, wo ſie noch heute zu St. Sylveſter aufbewahrt wird. Es iſt dies eben jenes von Pius IX. den Gläubigen zur Verehrung empfohlene Chriſtusbild, deſſen ich vorhin gedacht habe. Verſchiedene Nachbildungen dieſes römiſchen Abgarbildes exiſtieren in Deutſchland. Eine derſelben, die aus dem 15. Jahrhundert zu ſtammen ſcheint, hat Wilhelm Grimm im farbigen Steindruck vervielfältigen laſſen. Es unterſcheidet ſich von dem Bilde auf der Jenenſer Bibliothek durch die dunklere Färbung von Haupthaar und Bart, durch das Braun der Augen, durch bräunlicheren Teint, längere Streckung des Geſichtes, ſtarrere Züge. Statt des Heiligenſcheines über dem Haupte iſt der ganze Kopf von kurzen, zarten Lichtſtrahlen eingefaßt, über dem Scheitel und zu beiden Seiten ragen drei goldene Kreuzflammen hervor. Das Bild iſt nur Kopfſtück auf braunem Grunde; unſer Jenenſer Porträt iſt ein Bruſtbild auf Goldgrund gemalt. Dagegen liegt dem Bilde des Johannes van Eyck im Berliner Muſeum und einem Memling in der Boiſſireeſchen Sammlung der Typus des römiſchen Abgarbildes zu Grunde.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Die Veronica-Bilder ſind an dem weißen viereckigen oder halbrunden Tuche kenntlich, das in den älteren Bildern von ſchwebenden Engeln gehalten wird; auf den jüngeren Bildern hält Veronica ſelbſt das Tuch. Wichtiger noch iſt der andere Unterſchied, daß auf den älteren Bildern Chriſtus in ruhiger Hoheit erſcheint, auf den jüngeren, etwa ſeit dem 16. Jahrhundert, meiſt mit ſchmerzbewegten Zügen, Blutstropfen über Stirn und Augen, und auf dem Haupte die Dornenkrone. Der ältere Typus iſt uns namentlich durch koſtbare Miniaturen erhalten, die älteſte auf einer Pergamenturkunde, zu Helmſtedt aus dem Jahre 1350; den jüngeren zeigt ein ſchönes früher nur nach Schoreel benanntes Bild im Städelſchen Muſeum zu Frankfurt, aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, ein anderes von Goethe als niederrheiniſch betrachtetes in der Boiſſireeſchen Sammlung, auch mehrere Holzſchnitte von Albrecht Dürer und ſeinem Schüler Hans Burgkmaier. Das Veronica-Bild in der Peterskirche zu Rom zeigt Chriſtum allerdings ſchon mit blutendem Angeſicht, doch gehen die Nachrichten, welche dieſen Typus ſicher beglaubigen, nicht höher als bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts hinauf. Zuverläſſig entſpricht die Abbildung Chriſti mit den blutigen Schweißtropfen und mit der Dornenkrone erſt der jüngeren Umbildung der Veronicaſage, geſetzt auch ſie ließe ſich noch über das 14. Jahrhundert zurück verfolgen.

Ich bemerkte bereits, daß die Veronicabilder auf denſelben Grundtypus wie die Abgarbilder zurückweiſen, nur daß auf jenen mehr der helleniſche, auf dieſen der orientaliſche Charakter überwiegt. Da Jeſus ein Sohn des israelitiſchen Volkes war, ſo möchte man geneigt ſein, die orientaliſchen Züge für älter zu halten.

Dennoch bestätigt diese Vermutung sich nicht. Schon die größere Herbigkeit und Starrheit des erhaltenen Abgarbildes gemahnt uns an ihren byzantinischen Ursprung. Nun haben sich aber Christusbilder aus noch weit älterer Zeit als die Abgarbilder erhalten, und diese weisen uns vielmehr in die Nachblüte der griechisch-römischen Kunst.

Bis ins 2. Jahrhundert hinauf ragen die ältesten, uns erhaltenen bildlichen Darstellungen in den römischen Katakomben. Zuerst begegnen uns, der urkirchlichen Sitte gemäß, noch keine Porträtbilder, sondern nur symbolische Darstellungen Jesu, als Fisch oder als Lamm. Der Fisch ist gewählt, weil man in dem griechischen Worte, welches Fisch bedeutet, ἰχθύς, die Anfangsbuchstaben des Namens Christi wiederfand: „Jesus Christus unser Gott und Heiland". Das Lamm ist das Lamm, das der Welt Sünde trägt, es erscheint am Fuße des Kreuzes oder nach dem später herkömmlichen Typus mit dem Kreuz auf dem Kopfe, woraus sich das noch heute gebräuchliche Symbol, das Lamm mit der Kreuzesfahne entwickelt hat. Daneben wird er auf größeren Gruppen als leierspielender Orpheus oder als widdertragender Hermes nach den schönsten und vollendetsten antiken Mustern dargestellt. Der letztere Typus ist in älterer Zeit der beliebteste: er symbolisiert den guten Hirten, der das verlorene Schaf auf den Schultern trägt. Nach diesem Hermestypus sind, wenn auch in freier Nachbildung, die ältesten Christusbilder, die wir besitzen, geformt. Doch während Hermes meist bärtig gemalt wird, erscheint Christus hier als bartloser Jüngling, mit freier Stirn, rundem Gesicht und zur Seite herabwallendem, sanftgelocktem Haare, das Idealbild ewiger Jugend. So finden

wir ihn auch auf den Basreliefs der älteſten chriſtlichen Sarkophage im Lateran, deren Alter bis auf das Ende des 3. Jahrhunderts hinaufreicht. Denſelben Typus zeigt ein altes becherförmiges Gefäß im königlichen Muſeum zu Berlin.

Etwa ſeit der Mitte des 4. Jahrhunderts vollzieht ſich nun die merkwürdige Wandlung, daß an die Stelle des bartloſen Chriſtus der bärtige tritt: das Geſicht oval, die Stirn hoch, die Naſe langgeſtreckt, das Haar in der Mitte geſcheitelt, über die Schultern in Locken herunterwallend, der Bart zweiſpitzig, kurz und dünn, die Züge ernſt, aber voll Milde. Das iſt der Chriſtuskopf, wie ihn die Lukas-Abgar-Veronica-Bilder zeigen, wie ihn der Brief des Lentulus und Nikophoros beſchreiben: derſelbe Typus, wie er in der chriſtlichen Kunſt noch heute herkömmlich iſt. In der Kunſtgeſchichte iſt er unter dem Namen des kalliſtiniſchen Typus bekannt, nach dem Bruſtbilde in den früher nach Kalliſt, jetzt nach St. Domitilla benannten Katakomben aus dem 6. Jahrhundert. Auf den Sarkophagen des Lateran kommt dieſer bärtige Chriſtus zum Teil neben dem bartloſen ſchon ſeit den Zeiten Julians des Abtrünnigen vor, in den Katakomben nicht vor dem 6. Jahrhundert. Dieſelbe Geſtalt zeigt ein Moſaikbild in der latraniſchen Baſilika, angeblich aus der Zeit Kaiſer Konſtantins. Aelter vielleicht iſt der noch völlig antike in Moſaik ausgeführte Kopf zu St. Pudentiana. Aehnliche muſiviſche Darſtellungen finden ſich in verſchiedenen Kirchen von Rom und Ravenna aus der Zeit vom 5. bis zum 9. Jahrhundert. In den jüngeren Moſaiken zeigt ſich ſchon der Verfall der Kunſt und die byzantiniſche Starrheit. Derſelbe kalliſtiniſche Typus kehrt auf griechiſchen Kaiſermünzen

ſeit dem 7. Jahrhundert und ſeit dem 8. Jahrhundert auch auf Miniaturen in Handſchriften wieder. Es iſt überall das Bild des Weltenheilandes in göttlicher Majeſtät, in den älteren Abbildungen ſtets mit unbedecktem Haupte, ſpäter zuweilen mit einer Königs- oder Kaiſerkrone. Bilder des Gekreuzigten finden ſich zuerſt im 6. und 7. Jahrhundert. Chriſtus mit der Dornenkrone iſt vor dem 13. Jahrhundert nicht nachgewieſen. In der Folgezeit haben die Künſtler denſelben kalliſtiniſchen Typus mehr oder minder geſchickt, mit größerer oder geringerer Freiheit behandelt. Giunta Piſano, Cimabus, Giotto haben ihn beibehalten: Cimabus noch ganz in alter Strenge, ſein Schüler Giotto in milderer, menſchlich veredelnder Form. Fieſole Pietro Perugino, vor allem Rafael, Leonardo und Michel Angelo haben es verſtanden, den überlieferten Typus mit freier Idealität zu behandeln, während unſere deutſchen Meiſter Albrecht Dürer, Lukas von Leiden, Lukas Cranach wieder ſtrenger an das alte Vorbild ſich hielten. In der Verfallzeit der italieniſchen Kunſt wird der Typus faſt völlig verlaſſen; an ſeine Stelle tritt bald weichliche Sentimentalität, wie bei Guido Reni und Carlo Dolce, bald ein widerlicher Naturalismus. Erſt die Neuzeit hat an den mit Rafael erreichten Höhenpunkt der Kunſt wieder angeknüpft.

Noch bleibt die Frage zurück: woher hat der bärtige Chriſtus des kalliſtiniſchen Typus ſeinen Urſprung? An Porträtähnlichkeit iſt ebenſowenig, wie bei dem älteren Typus, dem bartloſen Jünglinge, zu denken. Hier giebt nun die alte Erzgruppe zu Paneas einen wichtigen Fingerzeig. Eine Aeskulapſtatue iſt von der Legende, wie wir ſahen, auf Chriſtus gedeutet

worden. Hat nun zu dem älteren Typus der griechiſche Gott Hermes als Vorbild gedient, ſo liegt es nahe, auch für den kalliſtiniſchen Chriſtuskopf ein ähnliches Vorbild zu vermuten. Wie nun, wenn die kirchliche Kunſt im 4. Jahrhundert angefangen hätte, die typiſchen Züge des Gottes Asklepios auf Chriſtus zu übertragen? Der Kultus des Asklepios ſpielt in der Kaiſerzeit in der heidniſchen Welt eine hervorragende Rolle, ja es ſcheint, als habe man ihm mit Vorliebe Prädikate geliehen, die in der Chriſtenheit für Chriſtus in Gebrauch waren. Er heißt der wahrhaftige Arzt, der Führer, der Heiland, ja der Heiland des Weltalls. Wie mit Hermes, ſo wird Chriſtus auch gelegentlich von chriſtlichen Schriftſtellern, die an heidniſche Leſer ſich wendeten, mit Asklepios verglichen. So malte man denn unter dem der griechiſchen Kunſt geläufigen Sinnbilde des wahrhaften Arztes den Arzt und Heiland der Seelen. Die noch erhaltenen Asklepiosbilder beſtätigen dieſe Vermutung.

Bei aller Freiheit, mit welcher die antiken Muſter, namentlich in Haltung und Gewandung, bearbeitet ſind, iſt doch die Verwandſchaft unſeres Chriſtusbildes mit dem männlich ernſten, bärtigen Angeſicht des griechiſchen Gottes unverkennbar.

Mit den Zügen des Asklepios verſchmilzt in der ſpäteren Zeit immer mehr die Geſtalt des ägyptiſch-griechiſchen Gottes Zeus-Serapis. Die Serapisbilder in Overbecks griechiſcher Kunſtmythologie zeigen merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Chriſtuskopfe: beſonders auffallend iſt dieſelbe bei dem Serapis im runden Saale des Vatikan.

Wir wiſſen bereits, daß die älteſten Chriſtusbilder bei den Gnoſtikern ſich finden. Von den Bildern der

Simonianer iſt uns ausdrücklich berichtet, ſie hätten ihre Propheten dem Zeus, d. h. wohl dem ägyptiſch-griechiſchen Zeus-Serapis, nachgebildet. So drängt zuletzt alles zu dem Ergebniſſe zuſammen: das Idealbild des bärtigen Chriſtus iſt urſprünglich bei den Gnoſtikern zu Hauſe geweſen; ſie haben, unbeengt durch die den katholiſchen Chriſten Anfangs auferlegten Feſſeln, nach dem Vorbilde des Asklepios und Serapis jenen tiefempfundenen Chriſtustypus geſchaffen, der noch heute unſeren Malern und Bildhauern vorſchwebt.

Ich bin am Schluß. Die alte Kirche hat keinen Anſtoß daran genommen, den Führer der Seelen unter dem Sinnbilde des leierſpielenden Orpheus, den guten Hirten als widdertragenden Hermes abzubilden; wird uns der wohlbekannte, durch eine Ueberlieferung von anderthalb Jahrtauſend geheiligte Chriſtuskopf darum weniger ehrwürdig erſcheinen, weil er den Arzt der Seelen uns unter dem Sinnbilde des heilenden und rettenden Asklepios darſtellt? Nur ein am Sinnlichen haftender Denker mag daran Aergernis nehmen. Wer Chriſtum mit dem Apoſtel jetzt nicht mehr dem Fleiſche nach, ſondern dem Geiſte nach kennt, der wird in dieſen durch Alter ehrwürdigen Zügen das Sinnbild geiſtiger Wahrheit erkennen: Chriſtus, der wahrhaftige Arzt, der Führer zum Leben, der Heiland des Weltalls.

VIII.

Pauli Miſſionsverfahren.

Vortrag, gehalten im ſtudentiſchen Miſſionsvereine zu Jena.

1885.

Ich habe mir den Apoſtel Paulus zum Gegenſtande meines Vortrages gewählt und zwar nach eben der beſtimmten Seite ſeiner Thätigkeit, in welcher der Schwerpunkt ſeines Lebens ruht, und die — wie ich das ja nicht näher zu begründen brauche — gerade im engſten Zuſammenhange mit den Zwecken Ihres Vereines ſteht. Denn von Paulus kann die Miſſion noch immer lernen, von ihm, dem erſten Heidenmiſſionar. Nicht in dem Sinne brauche ich dieſe Bezeichnung, als ob es vor ihm überhaupt keine Heidenbekehrung in der jungen Chriſtenheit gegeben hätte, vielmehr ſind ſchon früher aller Wahrſcheinlichkeit nach Uebertritte Gott fürchtender Heiden erfolgt. Aber das blieben doch immerhin vereinzelte Fälle, und die ſo ſich der Meſſiasgemeinde zuwandten, ſchloſſen ſich eben damit dem Volke Israel an und unterwarfen ſich ſeinem Geſetze. Paulus zuerſt macht die Ausnahme zur Regel, und kamen früher die Heiden von ſelbſt zur Taufe, ſo war er der erſte, der ſie aufſuchte, um ſie zu gewinnen. Als der Apoſtel aller Völker hat er den Weltheiland gepredigt ſtatt des Judenmeſſias, hat er die Gleichberechtigung von Juden und Heiden proklamiert, thatſächlich als der erſte es ausgeſprochen,

daß im Chriſtenglauben eine neue, und gegenüber Juden- wie Heidentume höhere Religionsform erſchienen ſei. Das iſt die neue Erkenntnis, die Paulus von Anfang an mit aller Energie ſeines Geiſtes verkündet hat, daß gleich wie alle anderen Unterſchiede im Menſchenleben ſo auch die Verſchiedenheit der alten Religionen in Chriſto aufgehoben ſei.

Wollen wir nun in unſere Aufgabe eintreten und das Miſſionsverfahren dieſes erſten Heidenapoſtels miteinander betrachten, ſo müſſen wir uns vor allem die Frage beantworten: Wie iſt Paulus zu ſeinem ſo eigentümlichen Evangelium gekommen, was hat ihn zum Heidenapoſtel gemacht? Gar wunderbare Führungen ſind es, die den eifrigen Phariſäer, den leidenſchaftlichen Verfolger der Chriſtengemeinde zu dem eifrigſten und thätigſten Apoſtel Jeſu Chriſti gemacht haben, der nachmals von ſich ſagen konnte, daß er mehr gearbeitet als die anderen alle. Die inneren Erlebniſſe, die dieſe gewaltige Umwandlung ſeiner geſamten Empfindungs- und Anſchauungswelt hervorriefen, ſind zum guten Teile zu erſchließen aus dem, was uns jetzt als ſeine Theologie vorliegt, aus dem, was Kern und Stern ſeiner Verkündigung ausmachte, dem Worte vom Kreuze.

Dies „Wort vom Kreuze“ hat ſich ihm ergeben als notwendiges Reſultat des geiſtigen Entwickelungsprozeſſes, der, wahrſcheinlich mit der Steinigung Stephani beginnend, mit der Chriſtophanie auf dem Wege nach Damaskus ſeinen Abſchluß findet. Wohl mochte die Bruderliebe, mochte der Märtyrermut der verfolgten Gemeinde tiefen Eindruck auf das warm empfindende, begeiſterungsfähige Herz des Jünglings machen, dem Phariſäer mußte dennoch die Predigt von

dem, der auf Golgatha litt und ſtarb, ein skandalon, ein Aergernis ſein. Ein gekreuzigter Meſſias, wie war er zu vereinbaren mit den Verheißungen des alten Teſtamentes, wie vertrug er ſich mit jenem Worte des Geſetzes: Verflucht iſt, wer am Holze hängt? Ein Verfluchter, konnte er der Meſſias von Israel ſein? Und doch iſt eben dieſes alte Teſtament für den bekehrten Paulus die eigentliche Grundlage ſeiner Theologie geworden. Nachdem einmal der Gekreuzigte ſich ihm durch ſeine Auferſtehung als Meſſias legitimiert hatte, war es ihm auch klar, daß er den Fluch, den er am Kreuzesholz getragen, nach Gottes Ordnung und Willen auf ſich genommen hatte, um die vom Fluche Betroffenen zu erlöſen. Nicht der Tod des Meſſias als ſolcher, nicht ſein vergoſſenes Blut an und für ſich bildet den eigentlichen Ausgangspunkt ſeiner theologiſchen Reflexion — erſt ſpäter zieht er auch dies in den Kreis ſeiner Erwägungen, indem er den Gedanken des Todes des Meſſias nach verſchiedenen Seiten hin wendet — vielmehr bietet ſich ihm gerade da, wo ſeine Theologie am ſchärfſten ausgeprägt iſt, der Fluch, den der Meſſias Jeſus am Kreuze auf ſich genommen, als Grundlage des weiteren Nachdenkens. Denn hat Chriſtus durch das ſtellvertretende Leiden des Fluches uns, die wir ihm unterworfen waren, von ſeiner Macht befreit, ſo iſt damit für das Denken des Apoſtels jeder Anſpruch, den das Geſetz auf den Menſchen etwa geltend machen könnte, abgefunden. Die in die Gemeinſchaft Chriſti getreten ſind, ſtehen nicht mehr unter dem Geſetze, ſeine Herrſchaft iſt abgethan. Aus dieſer Bedeutung des Kreuzestodes ergiebt ſich zunächſt die Thatſache, daß Gott an die Stelle des Geſetzesweges eben im

Kreuze Chriſti einen neuen Heilsweg eröffnet hat, der nicht gewonnen werden kann durch der Menſchen eigenes Mühen, ſondern auf den ſie ſich müſſen leiten laſſen durch die für ſie wirkende göttliche Gnade. Dieſer Weg iſt der Glaube an den Heilzweck, an die Gnade, die allen denen, die nur die Botſchaft vom Kreuzestode des Meſſias vertrauensvoll aufnehmen, frei macht von Sündenſchuld, zur Gotteskindſchaft ſie annimmt und ihnen das Erbe des künftigen Reiches verbürgt. Daher iſt das eigentümliche Evangelium des Apoſtels in dem Begriffe der Gottesgerechtigkeit zuſammengefaßt, jener Gerechtigkeit, die der Menſch nicht durch Erfüllung der Geſetzesforderung erwirbt, die nicht ein Verdienſt darſtellt in Gottes Augen, ſondern die Gott gnadenweiſe allen denen zurechnet, die gläubig geworden ſind an die in Chriſti Blut und Chriſti Kreuz geſtiftete Erlöſung vom Geſetze.

Von hier aus entwickelt ſich nun ein bedeutſamer Gedanke nach dem anderen: Paulus blickt zurück auf den früheren Zuſtand der Menſchen, zunächſt Israels, dann auch der Heidenwelt. Wie nachmals in der Reformation, die im Vergleiche mit der Betrachtungsweiſe der römiſchen Kirche ſo unendlich vertiefte Wertſchätzung des Werkes Chriſti auch zu einer ernſteren Selbſtprüfung, zu einer ſchärferen Verurteilung der menſchlichen Sünde führte, ſo iſt dasſelbe ſchon bei Paulus zu beobachten. Denn die Notwendigkeit für Gott, an die Stelle der eigenen die Gnadengerechtigkeit treten zu laſſen, iſt nur dann einzuſehen, wenn das gemeinſame Merkmal der geſamten außerchriſtlichen Menſchheit in der Sündenknechtſchaft beſteht. Und in der That, nach der Schrift iſt die Sündhaftigkeit allgemein; es heißt, daß keiner gerecht ſei, auch nicht

einer. So ermöglicht die Erkenntnis der Heilsbedeutung des Kreuzes dem Paulus eine tiefere Erfaſſung des Sündenverderbens und dieſe vermittelt ihm wiederum eine ganz neue Beurteilung des Geſetzes. Das Geſetz iſt nicht nur von keinem erfüllt worden, es konnte überhaupt nicht erfüllt werden des menſchlichen Fleiſches halber, und es ſollte auch nicht erfüllt werden, weil Gottes Abſicht war, die Verheißung als ſein Werk und nicht als halb göttliche, halb menſchliche Leiſtung zu verwirklichen. Und nun die große Konſequenz der pauliniſchen Theologie: Iſt die Sünde die nämliche, gleich allgemein bei Juden wie bei Heiden, ſo kann auch die Gnade keinen Unterſchied machen. Die Juden haben nichts vor den Heiden voraus; alle die Vorzüge, deren ſie ſich rühmen, tragen nichts aus, wo es ſich handelt um die Erwerbung des Heiles.

So hat Paulus ſeine Bekehrung als Berufung zum Heidenapoſtel aufgefaßt, im Gegenſatze zu den Zwölfen, die nur geſandt waren zu den verlorenen Schafen aus dem Hauſe Israel; dies iſt der Weg, auf dem er zu ſeinem ſo ſcharf und individuell ausgeprägten Evangelium kam. Laſſen Sie uns ſehen, in welcher Weiſe er es den Heiden gepredigt hat! Ich darf von der Behauptung ausgehen, daß, wenn ein Menſch Urſache hatte, über die ungeheuren Schwierigkeiten zu klagen, die ſich ihm bei der Ausübung ſeines Berufes entgegenſtellten, es Paulus geweſen iſt. Dabei will ich alle die Mißlichkeiten, die ſein körperliches Leiden mit ſich brachte, gar nicht einmal in Betracht ziehen. Aber nehmen Sie doch den Apoſtel wie er ſich in den Briefen giebt, den Mann mit der gelehrten phariſäiſchen Bildung; ſollte man nicht meinen, er habe ſich zum Apoſtel unter den Unmündigen weit

weniger geeignet, als einer der ſchlichten Fiſcher vom See Genezareth? Muß man nicht ſagen, er war im Grunde viel mehr zum Theologen geſchaffen als zum Miſſionar? Iſt er doch recht eigentlich der erſte Dogmatiker der Chriſtenheit! Wohl iſt ein Stück von Schulgelehrſamkeit auch in ſeine Briefe übergegangen, wohl ſpürt man die rabbiniſche Weisheit überall hindurch. Beachten Sie nur die kühnen Ausdeutungen des alten Teſtamentes, die künſtlichen, oft wunderlichen Allegorien! Wohl wird man zugeſtehen müſſen, daß in ſeinen Briefen den damaligen Leſern ſo gut wie unſerem heutigen Denken vieles mag dunkel geblieben ſein. Und dennoch! Er hat es auf der anderen Seite in einer ſeltenen, ja, ich darf ſagen, in einer großartigen, für alle Zeiten bewundernswerten Weiſe verſtanden, in die Seelen einzudringen, ſich gleichſam an das Menſchenherz anzuklammern und mit unnachahmlicher Kunſt das religiös-ſittliche Bedürfnis ſeiner Hörer zu wecken und zu befriedigen. Wie iſt ihm das gelungen? Ich antworte mit dem, was er ſelbſt den Korinthern einwendet, als ſie ſich darüber beſchweren, daß ſeine Predigt allzuſehr der Weisheit ermangele: er habe, ſo ſchreibt er, dafür gehalten, unter ihnen von nichts weiter wiſſen zu wollen als von Jeſus Chriſtus, den man ans Kreuz genagelt. Und ähnlich hält ers den Galatern vor, wie er ihnen Jeſum, den Gekreuzigten, vor die Augen gemalt habe. Dies iſt es, was die eigentümliche Stärke der pauliniſchen Miſſionspraxis bildet, daß ſich alles konzentriert um den einen großen Gedanken des Kreuzestodes und des Segens, den Gott auf dies Fluchholz gelegt hat. In wie verwickelte theologiſche Erörterungen Paulus ſich auch einläßt, wie weit er auch abzuſchweifen

ſcheint von ſeinem Thema, endlich kehrt doch alles, wie der Magnet nach Norden, zu dem einen großen Gedanken zurück, zur Predigt vom Kreuze. Mag er in ſchneidender Polemik den Gegner bekämpfen, mag er Argumentationen auf Argumentationen häufen, die, ſo gelehrt ſie klingen, doch manchmal zum Stich zu ſchwach ſind, niemals darf man bei alledem verkennen, daß es immer nur Außenwerk bleibt, ihm abgenötigt durch die Umſtände, abgezwungen von den Gegnern, die ihn angreifen in ſeinem innerſten Heiligtume, der Gewißheit ſeiner apoſtoliſchen Vollmacht. Gerade in der Schlichtheit, die ſo ganz und gar jeden Redeſchmuck verſchmäht, in der Kunſtloſigkeit, die ihm ſo vielfach zum Vorwurfe gemacht worden iſt, beruht die Größe, die ergreifende Macht ſeiner Predigt.

Um ein Bild von der Art und Weiſe zu gewinnen, wie Paulus an die Heidengemeinde herangekommen iſt, wie er ihnen das Evangelium zu vermitteln geſucht hat, liegt es nahe, die Worte des erſten Theſſalonicherbriefes heranzuziehen, in denen er ſelbſt ſeine eigentümliche Miſſionsweiſe zuſammenfaßt: die Mahnung, daß ſie ſich abwenden ſollen von den Götzen, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und erwarten ſeinen Sohn vom Himmel her, den er auferwecket hat von den Toten, Jeſum, der uns von dem künftigen Zorngerichte erlöſet. Dies iſt der einfache Grundgedanke, der, je nach den Bedürfniſſen der Hörer, nach verſchiedenen Seiten auseinandergelegt wird. Wie Paulus dabei gerade das ſittliche Bewußtſein der Hörer in unnachahmlicher Weiſe zu treffen verſteht, zeigt jenes große ſiebente Kapitel des Römerbriefes. Wie tief greift er da hinein in

die Menſchenbruſt, wie kennt er die ſittlichen Erfahrungen des Herzens, wie weiß er ſie mit lebendigem, ergreifendem Worte zu ſchildern. Ohne dieſen Appell an das Gewiſſen der Heiden wäre ſeine Predigt ſicher auch ohne Frucht geblieben. — Doch verſchmäht er es auch nicht, ſich an ihre vernünftige Erkenntnis zu wenden; er beruft ſich auf die Offenbarung Gottes in der Natur, er weiſt hin auf das urſprüngliche Gottesbewußtſein, das auch in der Heiden Bruſt hineingelegt iſt, und nicht ohne ſchwere Verſchuldung von den Menſchen verleugnet werden kann. Er bezeichnet es als eine Verfälſchung der urſprünglichen Anlage, wenn ſie ſich abgekehrt haben von dem Schöpfer zum Geſchöpfe. Darin ſpricht ſich die ſittliche Entrüſtung aus, die ihn überkommt, wenn er die Anbetung ſolcher lebloſen Götzen, angefertigt nach dem Bilde von Menſchen und Tieren, mit anſehen muß, die ſittliche Entrüſtung über die Schmach, die ſolcher Götzendienſt dem lebendigen Gotte anthut, in dem er ihm die ihm allein gebührende Ehre entzieht. So hat Paulus angeknüpft an das allgemein Religiöſe. Er hat nicht das goldene Band zerriſſen, welches die Offenbarung Gottes in jeder Menſchenbruſt verknüpft mit dem Höhepunkte der Gottesoffenbarung in Chriſto. Er hat das Chriſtentum in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhange mit der vorangegangenen religiöſen Entwickelung der Menſchheit zu verſtehen geſucht, hat ſeine Vorbereitung in der jüdiſchen und heidniſchen Welt erkannt. Dies zu beweiſen, brauche ich mich nicht auf die Ausführungen der Apoſtelgeſchichte zu berufen, das, was wir aus ſeinen eigenen Briefen erſehen, beſtätigt das Geſagte vollkommen. Wie er ſich müht, die ganze vorchriſtliche Aera als eine Vorbereitungszeit auf Chriſtum hin zu

betrachten, zeigt z. B. die Erörterung im 3. und 4. Kapitel des Galaterbriefes. Vor Chriſtus, heißt es dort, war die jüdiſche wie die heidniſche Menſchheit unter die Vormünder und Hausverwalter gethan, bis die von Gott verordnete Zeit erfüllet wäre. Aber nun, da es ihm gefallen hat, ſeinen Sohn und Erben in die Welt zu ſenden, iſt an die Stelle der Knechtſchaft die Freiheit der Gotteskinder getreten. Darin liegt eben das Eigentümliche des pauliniſchen Gedankens, daß die Vorbereitungszeit in Gottes Ordnung gegründet iſt, eine Zwiſchenperiode, die nach ſeinem Willen verlaufen ſein muß und deren Zweck iſt, die Herzen für die Aufnahme der Heilsbotſchaft zu erziehen. Man kann es eine pauliniſche Geſchichts-Philoſophie nennen, wenn der Apoſtel im 5. Kapitel des Römerbriefes Adam und Chriſtus zuſammenſtellt als die Anfänger zweier großer Generations-Reihen in der Menſchengeſchichte: In der erſten herrſcht die Sünde und mit ihr der Tod, in der zweiten Gerechtigkeit und mit ihr das Leben. In ähnlicher Weiſe hat er auch ſonſt, ſo im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes, ſeine religions-philoſophiſchen Betrachtungen angeſtellt, indem er zuerſt das Unvollkommene, dann das Vollkommene in der Welt erſcheinen läßt. Dennoch iſt es ihm, wenn er ſo überall den Zuſammenhang zwiſchen der vorchriſtlichen und der chriſtlichen Zeit aufſucht, niemals in den Sinn gekommen, deshalb das Chriſtentum zur natürlichen Religion herabdrücken zu wollen. Nicht als ob er ein Verächter der natürlichen Religion geweſen wäre, aber er hat ſie nur als Vorhof betrachtet, den man erſt durchſchritten haben muß, um in das Allerheiligſte des chriſtlichen Glaubens einzutreten.

Er iſt der erſte geweſen, der die Neuheit des Chriſtentumes hervorgehoben hat. Das Urteil der Welt kann in dieſer neuen Religion, die allein geiſtlich verſtanden werden muß, nur eine Thorheit ſehen. Die Weisheit der Welt vermag die Weisheit Gottes nicht zu begreifen. Aber je einfältiger ein Herz, deſto empfänglicher iſt es; gerade unter den Armen und Ungelehrten, unter denen, die gering geachtet wurden im kultur- und bildungsſtolzen Griechenland hat dies Evangelium ſeine zahlreichſten Bekenner gefunden. Es iſt dem Apoſtel nicht in den Sinn gekommen, auf dem Areopag zu Athen mit den Philoſophenſchulen zu disputieren; er wußte wohl, ſelbſt wenn er die Lehren dieſer Schulen genau gekannt hätte, war auf dem Wege nichts zu erreichen. Aber Paulus iſt überzeugt, daß Gott die Weisheit dieſer Welt zur Thorheit gemacht hat, darum wendet er ſich an die, die Empfänglichkeit beſitzen für ſeine ſchlichte Predigt.

Seine Meinung war, daß nicht in hohen Worten, ſondern in Thatſachen das Heil gegründet iſt, und daß den großen geſchichtlichen Heilsthatſachen des Chriſtentumes Erfahrungen und Erlebniſſe des inwendigen Menſchen entſprechen und entgegenkommen müſſen. Nämlich die Erfahrung davon, daß es nichts iſt mit all dem eigenen Können und Verdienen, nichts mit all dem Stolze und der Eitelkeit und dem geiſtigen Hochmute; daß vielmehr dieſer Hochmut gebrochen werden muß, denn ihm iſt ja das Kreuz ein Aergernis und eine Thorheit. Aber geſchehen kann dies nur auf praktiſchem Wege, wenn der Menſch in ſein eigenes Herz greift, wenn er ein Verſtändnis gewinnt für ſeine Sünde und Hilfloſigkeit. Auf praktiſchem Wege muß der Menſch

von der Wahrheit des Chriſtentumes überzeugt werden.

Darum mußte der Apoſtel dem inneren Zuſtande jedes einzelnen ſich anzupaſſen ſuchen, um ſo für ſeine Predigt Eingang zu finden. Darum mußte er allen alles werden; den Heiden ein Heide, den Juden ein Jude; mußte ſich ſchicken in die jeweils gegebenen Verhältniſſe, und von ihnen aus weiterbauen. Er hat ſich nicht mitten in die heidniſchen Haufen hineingeſtürzt, ſondern hat in den Synagogen ſeine Stimme erhoben, anknüpfend an die Weisſagungen und Verkündigungen des Alten Teſtamentes. Und wenn dann auch die Juden ſich von ihm abwandten, ſo war doch das Evangelium ſchon bei einem der „gottesfürchtigen" Heiden auf fruchtbaren Boden gefallen. Es öffnete ſich ein gaſtliches Haus, wo er fortfahren konnte zu predigen. Nun hat er ſich zu den Armen des heidniſchen Volkes gewandt, hat mit ihnen nach ihrer Weiſe gelebt, wenngleich als einer, der vom Geſetze Chriſti geleitet wird. Den Schwachen hat er gepredigt ſo gut wie den Starken.

Denn wie er das ſelbſt öfter betont, iſt die Mehrzahl derer, die ſein Evangelium annahmen, niedrigen, ja Sklavenſtandes geweſen. Darin gleicht der Schüler dem Meiſter, deſſen frohe Botſchaft ja auch ein Evangelium der Armen heißt. Doch hat Paulus die Gebildeten nicht verſchmäht, und unter den Gliedern ſeiner Gemeinden findet ſich auch mancher angeſehene Mann. Nicht das iſt ſein Grundſatz geweſen, daß man der Bildung den Rücken kehren müſſe, um zu der Roheit zu gehen. Im Gegenteile, er ſucht die großen Knotenpunkte des Verkehrslebens, die heidniſchen Kulturſtätten auf, dort ſeine Gemeinden ſammelnd.

Und dies ſein Lehramt hat er als eine göttliche ihm auferlegte Notwendigkeit empfunden, für die ihm kein Dank gebühre. Darin ſieht er ſeinen Ruhm, nicht vor Gott, doch vor den Menſchen, daß er im Schweiße ſeines Angeſichtes ſelbſt ſein Brot ſich verdient, daß er den Gemeinden das Evangelium koſtenfrei darreicht. Dieſe Selbſtaufopferung des Apoſtel iſt einer der rührendſten Züge in unſerem Miſſionsbilde. Den Tag über predigt er auf den Straßen und Plätzen, geht abends in die Verſammlung der Brüder, teilt dort das Brot aus und verkündet das Wort; iſt die Gemeinde entlaſſen, zieht er ſich zurück in ſeine einſame Werkſtatt und arbeitet die Nacht hindurch. Er konnte wohl ſagen, dieſen Ruhm werde ihm niemand verkümmern. Mit Recht dürfe er auf ſein Beiſpiel hinweiſend den Gegnern zurufen: darin werde keiner es ihm gleich thun. Solche tägliche Mühe und Arbeit, ſolche Selbſtverleugnung, die den Gemeinden, ohne ihnen irgendwie zur Laſt zu fallen, das Beiſpiel giebt hingebendſter, dienender Liebe, leuchtet uns namentlich aus den Korintherbriefen herrlich entgegen. Doch will ich dies Bild nicht weiter ausmalen. Wie hätte ich ſonſt verſchweigen dürfen all die Leiden, all die Verfolgungen, all die ſchweren Wunden, die er davontrug. Aber deſſen kann er ſich rühmen, daß in ſeinem Sterben das Leben ſeines Herrn ſich offenbart. Doch nicht allein zieht er aus; allmählich ſammelt ſich eine wachſende Schar von Reiſegefährten und Schülern. Dieſe werden oft auch im ſelbſtändigen Dienſte verwendet: wenn er die Gemeinde verlaſſen muß, ſo bleiben ſie zurück; wenn er eine neue Gemeinde beſuchen will, ſo ziehen ſie vielleicht voran. Dies führt uns zu der Art ſeiner Gemeindepflege!

Es iſt ein charakteriſtiſcher Zug dieſer Miſſionsweiſe, daß ein ſtetiger Verkehr mit den alten Gemeinden unterhalten wird. Kein angeknüpftes Band hat Paulus wieder fallen laſſen, immer wieder trägt er auf betenden Herzen die Häuflein, die er gewonnen hat. So wird allmählich eine ganze Reihe von Gemeinden gebildet, die einmal untereinander in ſtetigem Verkehre ſtanden, ſodann aber auch, ſoweit es in den Händen des Paulus lag, mit der Gemeinde in Jeruſalem unbeſchadet ihrer Selbſtändigkeit. Denn ſelbſtändig wollte Paulus ſeine Gemeinden wiſſen, auch in dem, was die innere Organiſation und Leitung betraf; nirgends treffen wir Beamte apoſtoliſcher Einſetzung, ſondern nur Patrone, die ſich ſelbſt zum Dienſte der Kirche geordnet haben. Lediglich auf den Frieden im Inneren und die Verſöhnung der weit auseinander ſtrebenden Richtungen kam es dem Apoſtel an. Wenn man freilich, wie das häufig geſchieht, ſich ein Idealbild von der brüderlichen Eintracht in den älteſten Gemeinden entwirft, ſo wird man dagegen heute mit Recht ſagen dürfen, daß vielleicht keine Zeit von größeren Gegenſätzen bewegt worden iſt als gerade die apoſtoliſche. Obwohl Paulus ſelbſt an der Spitze derer ſtand, die das Chriſtentum als eine gegenüber dem Judentume ſelbſtändige Religion erſt durchzuſetzen hatten, ſo ſuchte er doch, je länger, je mehr, mit dem Juden-Chriſtentume Verſtändigung. Die Mahnung zur Eintracht wiederholt ſich in allen ſeinen Briefen: er will durchaus keine Parteiung bringen. Mit Entſchiedenheit lehnt er es ab, daß man ſich nach ſeinem Namen nennt. Denn er weiß ſich nur als Gottes Diener, den Arbeiter in ſeinem Weinberge: „Darum rühme ſich niemand eines Menſchen. Es iſt alles euer, es

ſei Paulus oder Apollos, es ſei Kephas oder die Welt, es ſei das Leben oder der Tod, es ſei das Gegenwärtige oder das Zukünftige. Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes!“ So giebt der große Apoſtel bei allem Bewußtſein von dem, was er geleiſtet, dennoch allein die Ehre ſeinem Herrn und Meiſter, zu deſſen Reich er die Heidenvölker ruft. —

Laſſen Sie uns im Rückblicke auf das eben gehörte noch ein paar Fragen miteinander beantworten. Was lernen wir, was lernt die heutige Miſſionskunde von dem Beiſpiele des Paulus? Das Erſte und Wichtigſte iſt: der Miſſionar muß einer ihm von Gott auferlegten Notwendigkeit folgen. Ohne jene ſelbſtverleugnende Wärme und Begeiſterung, der es nur um die heilige Sache, niemals um die eigene Perſon zu thun iſt, ohne ſolche Begeiſterung, ohne ſolch demütiges Dienen iſt überhaupt keine Miſſion, kein Erfolg der Miſſion zu erwarten. Weiter: das Evangelium iſt nicht die Sache einer Partei. Am allerwenigſten iſt die Miſſion dazu da, daß auf ihrem Boden der alte Streitruf von neuem erſchalle: ich bin pauliſch, ich kephiſch, ich apolliſch. Drittens: die echte Miſſion knüpft an das allgemein-religiöſe, an den Gott, der auch in Vernunft und Gewiſſen der Heidenwelt ſich offenbart, an das Zeugnis der Seele, die von Natur eine Chriſtin iſt. Viertens: gleich Paulus haben auch wir in erſter Linie zu den Unmündigen zu gehen. Denn wie der Herr es ſelbſt ſchon erfahren hat, ſind ſie am empfänglichſten für die Hilfe von oben. Den Armen, die zugleich geiſtlich arm ſind, werde die frohe Botſchaft gebracht, aber ſelbſtverſtändlich ohne die Angehörigen der höheren Stände zu verſchmähen, wenn ſie ſich mit lebhaften Verlangen dem Heile zuwenden. Denn das

Chriſtentum kann auch anknüpfen an die Kultur, welche es vorfindet, nur darf dieſe Anlehnung an das geſchichtlich Gegebene nicht zur Knechtſchaft werden. Und endlich: der wahre Beleg für die Wahrheit ſeines Evangeliums, der rechte Empfehlungsbrief, den er vor Gott und Menſchen aufzuweiſen hatte, war dem Paulus der Beſtand der Gemeinden, die er begründet, war der Geiſt, den ſie empfangen hatten, die Kraft, die in ihnen ſich wirkſam erwies. Und das bleibt die allein echte Probe aller Miſſion, daß ſie ſich wieder und wieder als eine Gotteskraft erzeigt, die eine neue Menſchheit ans Licht bringt; bis auf der ganzen Erde, in Oſt und Weſt, der Ruf erſchallt: das Alte iſt vergangen, ſiehe, es iſt alles neu geworden!

IX.

Die Simonſage.

1874.

Der alte Kirchenlehrer Juſtin mit dem Beinamen der Märtyrer erzählt uns einmal, er habe in Rom ein Standbild geſehen mit der Inſchrift „dem heiligen Gotte Simon“. Er deutet die Inſchrift auf jenen Zauberer oder Magier Simon, deſſen ſchon die Apoſtelgeſchichte gedenkt, und fügt hinzu, faſt alle Samaritaner hätten ihn ebenfalls als einen Gott verehrt. Andere Kirchenſchriftſteller ſprechen von einer eigenen Sekte der Simonsverehrer, in deren Religion der Zauberer bald die Rolle des Erlöſers, bald die des oberſten Gottes ſpiele, und von Bildſäulen, welche jene Simonianer dem Simon und ſeiner übelberufenen Genoſſin Helena unter der Geſtalt des Zeus und der Athene errichtet hätten. Mit dem angeblichen Standbilde des Simon in Rom hat es freilich ſeine eigene Bewandnis. Es iſt im Jahre 1574 auf der Tiberinſel wieder aufgefunden worden; aber die Inſchrift bezieht ſich vielmehr auf einen altſabiniſchen Gott Semo Sancus, der als Hüter geſchloſſener Verträge und Bündniſſe verehrt wurde. Auch die vermeintlichen Bildſäulen des Simon und der Helena haben mit dem Magier und ſeiner Gefährtin lediglich nichts zu ſchaffen. Es waren vielmehr heidniſche Götterbilder zu Ehren der phöniziſchen Gottheiten der Sonne und des Mondes, des Herakles

Melkart, des Schutzgottes von Tyrus und der Selene Aſtarte, welcher ebenfalls in Tyrus ein üppiger Kultus geweiht war. Dieſelben Gottheiten mögen auch von den ziemlich zahlreichen phöniziſchen Anſiedlern in Samarien verehrt worden ſein. Wenn alſo die Phantaſie der Kirchenväter nicht einfach ſyriſche Heiden mit jenen angeblichen Simonianern verwechſelt hat, ſo liegt in der Beziehung der Götterbilder auf Simon und Helena wohl nur eine jener zahlreichen allegoriſchen Deutungen griechiſcher und morgenländiſcher Mythen vor, wie ſie damals bei vielen religiöſen Parteien im Schwange gingen. Aber die guten Kirchenväter ließen ſich in ihrem Glauben an die Richtigkeit jener Angaben nicht ſtören.

Schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Chriſtus war jener Simon zur ſagenhaften Perſon geworden. Ein Samaritaner von Geburt, aus einem kleinen Flecken unweit der Hauptſtadt Sebaſte, ſoll er im Geiſte ſtrengſter jüdiſcher Geſetzesfrömmigkeit erzogen worden ſein. Seine Eltern werden Antonius und Rahel genannt; ſeine Pflegemutter, Juſta, eine reiche, zum Geſetze Moſis bekehrte Phönizierin in Cäſarea, ſoll jene kananäiſche Frau geweſen ſein, deren Tochter einſt Jeſus von ſchwerer Krankheit geheilt hatte. Aber von unerſättlichem Ehrgeize geplagt, erlernt Simon in Aegypten die magiſche Kunſt, kehrt dann nach Samarien zurück, und ſchließt ſich zuerſt einem anderen Hexenmeiſter als Schüler an, bis ſein Anſehen groß genug iſt, um den Lehrer zu verdrängen. Bald wird das ganze Land von dem Ruhme des neuen Zauberers voll, welcher ſich brüſtet, alle Geheimniſſe Himmels und der Erden zu durchſchauen und durch ſeine magiſchen Künſte alles in Staunen ſetzt. In

der That war das Repertoir ſeiner Zauberſtücke ſehr reich. Er kann ſich, wenn man ihn greifen will, unſichtbar machen und wird wieder ſichtbar, ſobalds ihm beliebt; ſchlägt man ihn in Feſſeln, ſo befreit er ſich ſelbſt und zaubert anderen die Ketten an; in den Kerker geworfen, dringt er durch verſchloſſene Thüren hindurch; ins Feuer geworfen, verbrennt er nicht; die Berge öffnen ſich ihm und er ſchreitet, als wäre er auf offener Straße, hindurch; er fliegt wie ein Vogel durch die Luft und ſtürzt ſich von ſteilen Abhängen ohne Schaden zu nehmen herab; er verwandelt ſeine Geſtalt wie er will, kann jetzt als Vogel, jetzt als Hund, jetzt wieder als Ziegenbock erſcheinen, ja ſogar zwei Geſichter auf einmal zeigen. Auch Gold kann er machen, läßt Bäume und Sträucher wachſen, ruft wilde Beſtien aus der Erde hervor, läßt Hunde mit menſchlicher Stimme reden und Bildſäulen ſich bewegen, als wären ſie belebt, zaubert kleinen Knaben mächtige Bärte an und kann die Geſichter anderer ſo gut wie das eigene verhexen. Einmal, wird erzählt, ſchickt ihn ſeine Mutter Rahel aufs Feld, um Weizen zu mähen. Simon ſieht eine Sichel liegen; er befiehlt ihr die Arbeit, ohne daß er ſelbſt Hand anlegt, zu thun, und ſiehe da, die Sichel gehorcht, und mäht zehnmal ſchneller als andere. Ein andermal verlangt er, man ſolle ihn köpfen; nach drei Tagen werde er lebendig wieder erſtehen. Im Finſtern zaubert er einem Ziegenbocke ſeine Geſtalt an; das Tier wird anſtatt ſeiner enthauptet und nach drei Tagen kommt der Hexenmeiſter wohlbehalten wieder zum Vorſcheine.

Der Wunderglaube der Zeit hielt alle dieſe Zauberſtücke ganz treuherzig für wahr, nur daß er ſie der übernatürlichen Kraft böſer Geiſter auf

Rechnung ſchrieb. Auch die gelehrteſten Kirchenlehrer äußern durchaus keinen Zweifel; um ſo heftiger ereifern ſie ſich über Simons Verruchtheit, ſich für „die große Kraft Gottes“, für Chriſtus, ja für Gott ſelbſt zu erklären und erzählen mit großem Behagen, wie es mit dem Böſewichte ſchließlich ein Ende mit Schrecken genommen habe. Simon hat dem Kaiſer Nero verheißen, gen Himmel zu fahren. Auf dem Marsfelde wird ein turmartiges Gerüſt gebaut; am beſtimmten Tage findet der Kaiſer und eine zahlloſe Volksmenge ſich ein, dem Schauſpiele beizuwohnen. Lorbeerbekränzt wie ein Triumphator tritt der Zauberer auf, beſteigt das Gerüſt, ſtreckt die Arme aus und beginnt wirklich vor aller Augen zu fliegen. Da beſchwört der Apoſtel Petrus plötzlich die böſen Geiſter, welche den Zauberer in die Luft gehoben, ihn fallen zu laſſen; jämmerlich ſtürzt er herab und liegt mit zerſchmetterten Gliedern am Boden. Nach der einen Nachricht bleibt er ſofort tot; nach einer anderen wird er noch lebend aufgehoben und ſtirbt bald darauf an den Folgen des Sturzes.

Man könnte in dieſer Geſchichte eine ſinnbildliche Darſtellung ſehen. Das himmelſtürmende Streben nach gottgleicher Erkenntnis, das den Menſchengeiſt verleitet, die ihm nun einmal geſetzten Schranken im frevelnden Uebermut zu durchbrechen, hat nach der alten Lehrerzählung ſchon die erſten Eltern aus dem Paradieſe geworfen. Auch die griechiſche Sage berichtet von der Feſſelung jenes Prometheus, der die Menſchen durch ſeine dem Himmel entwendete Gabe den Göttern gleich machen wollte, und ſinnvoll bezeichnet ſie ihn als Sprößling jenes alten Titanengeſchlechtes, das im übermütigen Trotze den Pelion

auf den Oſſa türmt, um den Himmel zu erſteigen, nnd zur Strafe der Frevelthat in den Tartarus herabgeſtürzt wird. Wirklich hat die kirchliche Ueberlieferung in dem Zauberer Simon jenes titaniſche Ringen nach Entſchleierung aller Geheimniſſe Himmels und der Erden verkörpert, das unter dem prächtigen Namen der „Gnoſis", d. h. der höheren Erkenntnis, ſich rühmte, das uralte Rätſel der Welt und des Menſchenlebens gelöſt zu haben und im eitlen Wiſſenshochmut den ſchlichten Glauben der Kirche durch phantaſievolle aber abenteuerliche Spekulationen verdrängen wollte. Alle mögliche gnoſtiſche Meinungen haben im Laufe der Zeit ſich an den Namen jenes Simon gehängt, der als Stammvater aller gottesläſterlichen Ketzerei im Gedächtniſſe der Gläubigen fortlebte. Es paßt auch ganz zu dem Bilde des Erzketzers und Gottesläſterers, wenn man jenem Zauberer nachſagte, er habe ſich ſelbſt an Chriſti, ja an Gottes Stelle geſetzt, aber ſeinen vermeſſenen Anſpruch auf gottgleiche Erkenntnis mit ſchimpflichem Sturze aus der Höhe gebüßt.

Dennoch liegt wenigſtens der Sage von der Luftfahrt des Magiers eine wahre Geſchichte zu Grunde. Wie uns römiſche Schriftſteller erzählen, vermaß ſich einſt am Hofe des Nero wirklich ein Gaukler, zu fliegen. Aber beim erſten Verſuch ſtürzt der neue Ikarus kläglich zu Boden und ſein Blut ſpritzt dem bei dem Schauſpiele anweſenden Kaiſer ins Geſicht. Die Szene ſpielt, wie wir ausdrücklich bemerkt finden, auf dem Marsfelde im Amphitheater. Das Motiv der Erzählung findet ſich auch ſonſt im Altertume verwendet: Firduſi berichtet uns Aehnliches von dem Schah Cavus, der auf einem von Adlern getragenen Seſſel gen

Himmel fährt, bis die Kraft der Tiere erlahmt und das Fuhrwerk zur Erde ſtürzt. Dieſelbe Sage begegnet uns im Alexanderromane, in Tauſend und Einer Nacht, und bei dem mittelalterlichen Geſchichtsſchreiber Polydorus Virgilius, der ſie von einem engliſchen Könige Namens Badudus erzählt.

Aber auf den Magier Simon iſt nicht bloß die Geſchichte von der angeblichen Himmelfahrt, ſondern auch die Rolle, die er als Stammvater aller möglichen Ketzereien ſpielt, erſt nachmals übertragen worden. In ihrer urſprünglichen Geſtalt führt uns die Simonſage bis in die inneren Kämpfe der älteſten chriſtlichen Gemeinden zurück und iſt ſelbſt nichts anderes, als ein vom Parteigeiſte getrübtes, verzerrtes und gebrochenes Bild aus dem geiſtigen Leben der apoſtoliſchen Zeit, die man ſich ſo häufig als eine Zeit ungeſtörter harmoniſcher Eintracht des Glaubens denkt, während ſie in Wirklichkeit von den tiefſten Gegenſätzen bewegt war. Mit der Simonſage im engſten Zuſammenhange ſteht die älteſte Petrusſage.

In den Kämpfen des Apoſtels mit dem Zauberer und Gotteslästerer ſpiegelt ſich der Gegenſatz des petriniſchen und des pauliniſchen Chriſtentumes: der judenchriſtlichen Anſchauung, welche in Jeſu von Nazareth nur den Davidſohn, den Meſſias des Volkes Israel ſah, und des Heidenevangeliums, welches Chriſtum als den ewigen Gottesſohn, als den Heiland der ganzen Menſchheit verkündigte. Die Farben zu dieſem Gemälde hat der Haß des Judenchriſtentumes gegen Paulus gemiſcht, der als ein Abtrünniger vom Geſetze der Väter, als der „feindſelige“, geſetzloſe Menſch, mit aller Leidenſchaft des ins Mark hinein verletzten nationalen und religiöſen Gefühles verfolgt

wurde. Unter der Maske des Zauberers Simon ist mit einem Worte kein anderer als Paulus verborgen, und die ganze Simonsage ist in ihrer ältesten Gestalt nichts, als eine vollständig durchgeführte Karrikatur der Person, der Lebensgeschichte und der Lehre des Heidenapostels. Wie die geschichtlichen Kämpfe der apostolischen Zeit sich vornehmlich um die Personen des Petrus und des Paulus gruppieren, so stellt auch die Sage dem wahren Apostel den falschen, dem Felsenmanne Simon Petrus, den Irrlehrer und Magier Simon gegenüber, welcher durch teuflische Künste das Volk bethört und verstrickt. Er ist der falsche Vorläufer des Petrus, der immer zuerst zu den Heiden geht, weil nach göttlichem Verhängnisse der Schatten dem Licht, der Irrtum der Wahrheit vorhergehen muß. Schritt für Schritt muß daher der wahre Apostel den falschen verfolgen. Von Stadt zu Stadt, von Land zu Land reist er ihm nach, bis er ihn endlich in der Welthauptstadt in einem letzten Kampfe besiegt und von seiner angemaßten Höhe herabstürzt. Die Geschichte jener Kämpfe ist uns noch in mannigfachen Ueberarbeitungen und Umbildungen einer späteren Zeit, aber in allen Hauptzügen noch so klar und vollständig erhalten, daß es möglich ist, die später aufgetragenen falschen Farben hinwegzuwischen und die ursprüngliche Sagengestalt in allen wesentlichen Zügen wieder herzustellen.

Wir wissen, daß Paulus, bevor er zum Apostel Jesu Christi berufen war, als eifriger Pharisäer die Gemeinde Christi verfolgt hat. Daher hebt denn die antipaulinische Simonsage mit eben jener Vorgeschichte des Paulus an. Die Apostel sind gerade im Tempel beschäftigt, wo sie einen Gegner nach dem anderen

ſiegreich widerlegt und eine Menge Volkes zum Glauben an Jeſum bekehrt haben. Als Jakobus gerade im Begriffe ſteht, die neugewonnenen Gläubigen zu taufen, dringt der feindſelige Menſch mit einer wilden Schar in den Tempel ein, ergreift einen Feuerbrand vom Altare und giebt das Zeichen zum Blutvergießen. Als die Chriſten in wilder Flucht auseinanderſtieben, ſtürzt er den Jakobus von den oberſten Stufen des Tempels herab und läßt ihn für todt liegen. Die Gläubigen heben den Beſinnungsloſen auf, tragen ihn nach Haus, bringen die Nacht unter Gebet zu und brechen dann, noch ehe der Morgen graut, 5000 Köpfe ſtark, von Jeruſalem nach Jericho auf. Drei Tage nachher ſendet Gamaliel an die Jünger heimliche Botſchaft. Der feindſelige Menſch, ſo lautet die Meldung, hat vom Hohenprieſter Kaiphas den Auftrag erhalten, alle Gläubigen zu verfolgen und reiſt mit Vollmacht von der jüdiſchen Behörde verſehen, nach Damaskus, um ihnen auch hier Tod und Verderben zu bringen. Nach dreißig Tagen macht er ſich wirklich über Jericho nach Damaskus auf den Weg, weil er glaubt, daß Petrus dorthin geflohen iſt.

Es folgte nun die Bekehrungsſzene auf der Reiſe nach Damaskus. Der nähere Hergang iſt uns nicht mehr erhalten. Doch erfahren wir noch, daß ſich Simon zur Legitimation ſeiner apoſtoliſchen Würde auf eine Viſion beruft, in welcher ihm Chriſtus erſchienen ſei. Obwohl er ſelbſt weder vom „Lehrer“ ſelbſt, noch von ſeinen Apoſteln unterwieſen iſt, beanſprucht er mit letzteren gleiches Recht. Aber ſtatt den wahren Apoſteln als Gehilfe und Mitarbeiter zur Seite zu ſtehen, verkündet er vielmehr das Gegenteil der Lehre, die ſie vom Meiſter empfangen haben,

predigt die Abſchaffung vom Geſetze und Beſchneidung und verleumdet den Petrus bei allen, die ſeiner Rede Gehör ſchenken. Ja Petrus muß ſich in einem Briefe an Jakobus alles Ernſtes gegen die Unterſtellung verwahren, als ſei er im Grunde ſelbſt mit der geſetzloſen und poſſenhaften Lehre der feindſeligen Menſchen ganz einverſtanden und wage nur nicht damit offen herauszutreten.

Die gewaltigen Erfolge des falſchen Apoſtels zwingen den Petrus, ihm nachzureiſen. Die Heiden, denen Simon die Seligkeit verheißt, ohne die Laſt des Geſetzes ihnen aufzulegen, ſind ihm überall, wo er hinkommt, maſſenhaft zugefallen und es koſtet dem echten Apoſtel Mühe genug, ſeine Irrlehre aufzudecken und ſeine Teufelskünſte zu entlarven.

Auch die Richtung dieſer Reiſen und die Hauptſtationen des Kampfes laſſen ſich nachweiſen. Von Cäſarea am Meere, wo Simon zahlreiche Anhänger geſammelt hat, geht die Reiſe die phöniziſche Küſte entlang nach Antiochia in Syrien, der älteſten Metropole des Heidenchriſtentumes. Hier hatte bekanntlich der geſchichtliche Paulus eine Reihe von Jahren gewirkt; hier iſt es aber auch geſchehen, daß Paulus und Petrus im harten Streite aneinander gerieten. Wie Paulus ſelbſt im Briefe an die Galater erzählt, iſt einſt Petrus zu Beſuch nach Antiochia gekommen und hat anfangs unbekümmert um die jüdiſchen Speiſegeſätze mit geborenen Heiden friedlich und freundlich zu Tiſche geſeſſen, bis er plötzlich durch Abgeſandte des Jakobus umgeſtimmt, die Tiſchgemeinſchaft abbrach und von den Heiden begehrte, ſich fortan der jüdiſchen Sitte zu fügen. Da warf im erregten Streite Paulus das Wort hin, daß Petrus ein durch ſeine

eigene Handlungsweiſe „Verurteilter“ ſei, indem er wieder aufbaue, was er ſelbſt niedergeriſſen. Die welthiſtoriſche Folge jenes Auftrittes war der Bruch zwiſchen Paulus und Petrus, die Trennung des Heidenapoſtels von ſeinen alten Miſſionsgefährten und ſein Abſchied von Antiochia, um fern von dem bisherigen Schauplatze ſeiner Thätigkeit neue Arbeitsfelder ſich aufzuſuchen. Die antipauliniſche Simonſage hat auch dieſe Vorgänge in ihrer Weiſe karrikiert. Nicht genug, daß hier Petrus ſelbſt dem Magier jenes geflügelte Wort als eine ſchwere, dem echten Apoſtel angethane Beleidigung aufrücken muß, ſo muß Simon ſogar in Antiochia feierlich Abbitte thun und alles Böſe, was er dem Petrus nachgeſagt hat, vor allem Volke in kläglichen Worten zurücknehmen. Engel Gottes überfallen den Böſewicht bei Nacht und prügeln ihn jämmerlich durch; und nun bekennt er, daß er den Apoſtel ſchändlich verleumdet hat und beſchuldigt ſich ſelbſt der Irrlehre und Zauberei. Auch hier iſt die Perſiflage des Heidenapoſtels ganz unverkennbar. Die Engelprügel ſind eine boshafte Anſpielung auf die Fauſtſchläge des Satan, die Paulus nach dem zweiten Briefe an die Korinther am eigenen Leibe erfahren hat.

Von Antiochia ſcheint Simon nach der älteſten Darſtellung nach Judäa geflohen, dort von Häſchern des Kaiſers ergriffen und zunächſt wieder nach Cäſarea transportiert worden zu ſein, wo bekanntlich Paulus drei ganze Jahre gefangen ſaß. Die ſpäteren Ueberarbeitungen haben hier freilich ebenſo wie bei den antiocheniſchen Vorgängen ſo tief in das urſprüngliche Gefüge eingegriffen, daß die älteſte Sagengeſtalt nicht mehr mit völliger Sicherheit herſtellbar iſt. Doch

ſehen wir noch, daß Petrus auch in Cäſarea mit Simon, der wohl inzwiſchen die erhaltenen Schläge vergeſſen hat, disputiert und daß letzterer nach der Disputation nach Rom ſich einſchifft, womit der erſte Akt des Dramas, der in Syrien ſpielt, ſchließt. Von dem Inhalte dieſer Disputation wiſſen wir noch, daß er vornehmlich ſich um den angemaßten Apoſtelrang des Simon bewegte. Es iſt die alte, aus den pauliniſchen Briefen bekannte Streitfrage nach der apoſtoliſchen Würde des Paulus und nach der Unabhängigkeit ſeines Evangeliums von der Lehrweiſe der älteren Apoſtel. Wenn Paulus ſich als Apoſtel nicht von Menſchen, noch durch einen Menſchen, ſondern allein von Gottes Gnaden bezeichnet, ſo dünkt es den Judenchriſten ein anmaßlicher Frevel, daß dieſer Geſetzesverächter in die heilige Zwölfzahl der Apoſtel des Lammes ſich eindrängen will, die doch vom Herrn ſelbſt für die 12 Stämme von Israel berufen ſind und deren Namen, wie es der Seher auf Pathmos ſchaut, auf den 12 Grundſteinen des himmliſchen Jeruſalem verzeichnet ſtehen. Rühmt ſich Paulus, ſein Evangelium durch eine unmittelbare Offenbarung Jeſu Chriſti empfangen zu haben, ſo wirft ihm das Judenchriſtentum den Widerſpruch ſeiner Lehre mit der Ueberlieferung der perſönlichen Schüler Chriſti vor, und führt die ihm zu Teil gewordene Viſion bald auf teufliſchen Trug, bald auf eine Offenbarung des göttlichen Zornes zurück.

Bei dieſem Anlaſſe ſei es im Vorbeigehen geſtattet, einer kleinen Epiſode des Streites zu gedenken, die in unſeren gegenwärtigen Berichten ihre urſprüngliche Stelle verloren hat. Die Apoſtelgeſchichte erzählt, daß Petrus und Johannes einſt nach Samarien kamen,

wo der Evangeliſt Philippus viele, unter ihnen auch den Simon, getauft hat. Die Apoſtel legen den Getauften die Hände auf und alsbald fällt der heilige Geiſt auf alle herab. Als Simon dies ſieht, bietet er ihnen Geld, wenn ſie ihm die Gabe der Geiſtesmitteilung verleihen wollen, wird aber von Petrus mit harten Worten zurückgewieſen. Nach dem heutigen Stande der Forſchung darf es als ausgemacht gelten, daß in der jüdiſch-chriſtlichen Quelle, welche der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte benutzte, auch dieſer Zug ſchon der antipauliniſchen Sage entnommen iſt. Die Gabe der Geiſtesmitteilung, iſt das Vorrecht des Apoſtolates, nach welchem Simon Verlangen trägt. Die Geldſpende aber, welche er bietet, bezieht ſich wahrſcheinlich auf die von Paulus in ſeinen Heidengemeinden geſammelte Liebesgabe für „die armen Heiligen in Jeruſalem“, deren edles Motiv hier aufs Schändlichſte dahin mißdeutet wird, Paulus habe verſucht, die Anerkennung ſeiner Apoſtelwürde durch die jüdiſchen Chriſten mit Geld zu erkaufen. Unſere Apoſtelgeſchichte hat dieſer Erzählung ihre feindſelige Spitze gegen den Heidenapoſtel zu nehmen gewußt, indem ſie dieſelbe vor dem Berichte von ſeiner Bekehrung eingefügt und damit jede Beziehung auf ihn abgeſchnitten hat. Für ſie ſind, ebenſo wie für die ſpätere kirchliche Tradition, der Magier Simon und der Apoſtel Paulus bereits zwei völlig verſchiedene Perſonen. Dagegen hat der kirchliche Sprachgebrauch ſpäter von jener Erzählung Anlaß genommen, den Handel mit geiſtlichen Würden und Aemtern als Simonie zu bezeichnen, ein Ausdruck, der uns bekanntlich in den kirchlichen Streitigkeiten des Mittelalters häufig begegnet.

Der Schlußakt des Dramas ſpielt in Rom. Simon iſt auch in der Welthauptſtadt wieder der erſte auf dem Platze. Der geſchichtliche Paulus war nach Rom als ein Gefangener des Kaiſers gekommen, an deſſen Tribunal er von dem römiſchen Landpfleger in Cäſarea appelliert hatte. Wie die Apoſtelgeſchichte berichtet, blieb er zwei Jahre in leichter Haft und durfte das Evangelium ungehindert verkündigen. Das Ende dieſer zwei Jahre fällt nach der wahrſcheinlichſten Zeitrechnung gerade mit der neroniſchen Chriſtenverfolgung zuſammen, welche der Heidenapoſtel ſchwerlich überlebt hat. Die judenchriſtliche Sage durfte natürlich dem feindſeligen Menſchen die Ehre nicht laſſen, den Römern das Evangelium gepredigt zu haben. Die Vergünſtigungen aber, welche dem Gefangenen in der Prätorianerkaſerne gewährt worden ſind, erklärte ſich der Parteigeiſt aus einer beſonderen Zuneigung, welche Nero, der gottloſe Tyrann, zu dem Geſetzesverächter gefaßt habe. Statt für ſeine Uebelthaten gerichtet zu werden, gelangt Simon vielmehr erſt jetzt auf den Gipfel ſeines Ruhmes. Das Volk erweiſt dem Zauberer göttliche Ehre; der Kaiſer nennt ihn ſeinen Wohlthäter und Freund, einen Mann von hohen Verdienſten um das römiſche Staatsweſen und um die allerhöchſte Perſon.

Da erhält Petrus durch ein Traumgeſicht die göttliche Weiſung nach dem Abendlande zu gehen, das ſeiner als eines Fackelträgers bedürfe. Auf römiſchen Boden entſpinnt ſich der letzte entſcheidende Kampf. Während der Magier durch teufliſche Blendwerke alles in Staunen ſetzt, verrichtet Petrus nach dem Vorbilde ſeines Meiſters wunderbare Heilungen, weckt Tote auf und treibt böſe Geiſter aus. Zuletzt ruft

Nero beide Teile vor ſein Gericht. Das Verhör geſtaltet ſich zu einer förmlichen Disputation, in welcher noch einmal die alten Streitpunkte zur Sprache kommen. Der Kaiſer erfährt, daß der Zauberer, obwohl er das Geſetz und das jüdiſche Bundeszeichen bekämpft, doch ſelbſt das letztere empfangen hat. Auf ſeine verwunderte Frage, ob dies wirklich der Fall ſei, kommt Petrus dem Simon mit dem Vorwurfe zuvor, er habe den Juden nur erheuchelt und vorgegeben, das Geſetz Gottes zu lehren, da er auf andere Weiſe die Seelen nicht täuſchen konnte. Mit Mühe redet ſich Simon durch die Ausflucht heraus, Geſetz und Beſchneidung ſeien damals noch von Gott verordnet geweſen. Der ſchlagfertige Apoſtel erwidert ihm aber alsbald: „Warum haſt du dann ſolche, die dieſes Gebot Gottes befolgten, überliefert und ſie verurteilen und töten laſſen?“ Der Kaiſer hat einen Augenblick gegen Simon Verdacht geſchöpft, daß dieſer nur aus Neid und Eiferſucht ein Feind des Petrus und ſeines Meiſters geworden ſei. Aber bald genug läßt er ſich wieder durch Prahlereien des Gauklers bethören, der ja einſt auf ſeinen Befehl enthauptet und wie er vorhergeſagt, am dritten Tage wieder erſtanden ſei. Als Simon daher ſeine Wunderkraft durch eine Fahrt durch die Luft zu erweiſen verſpricht, geht Nero gläubig auf dieſen Vorſchlag ein, und befiehlt, die erforderlichen Zurüſtungen zu treffen. Wir wiſſen bereits, welch klägliches Ende der Flugverſuch nahm. Von Petrus aus den Lüften heruntergebetet, ſtürzt Simon von den Dämonen verlaſſen, elend zur Erde. Der Kaiſer aber rächt den Tod ſeines Freundes an dem Apoſtel, indem er denſelben ans Kreuz ſchlagen läßt.

Mit der Kreuzigung des Petrus endigt die alte Erzählung. Der Ruhm des Märtyrertodes in Rom iſt dem Heidenapoſtel entriſſen, und auf ſeinen alten Nebenbuhler übertragen. Der geſchichtliche Paulus hat unter dem römiſchen Henkerbeile geblutet: die feindſelige Sage macht daraus eine elende Zauberkomödie, bei welcher dem Magier ſelbſt kein Härchen gekrümmt wird, und dichtet ihm dafür das ruhmloſe Ende eines vermeſſenen Gauklers an, der bei einem halsbrechenden Kunſtſtücke verunglückt.

Der judenchriſtliche Parteihaß, der dieſes Zerrbild des Heidenapoſtels entwarf, iſt für die Geſchichte der chriſtlichen Lehre verhängnisvoll geworden. Nur um den falſchen Apoſtel auch in der Welthauptſtadt beſiegen zu können, bringt die Legende den Apoſtel Petrus aus dem fernen Oriente nach Rom. Römiſche Petrusſagen giebt es nur im Gefolge römiſcher Simonſagen und wie vielen Scharfſinn man auch zum Beweiſe des Gegenteiles aufgeboten hat, es bleibt dennoch dabei: Niemals hat der Fuß des Apoſtelfürſten den Boden der ewigen Stadt betreten. Mag man uns in der Kirche Santa Pudenziana am Esquilin die Stätte zeigen, wo einſt Petrus gewohnt, oder am Fuße des Capitols den Kerker wo er gefangen geſeſſen, oder zu Santa Maria in Vincoli die Ketten, die er getragen, oder draußen vor der Porta San Sebaſtiano das Kirchlein Domine quo vadis, wo dem Flüchtigen einſt der Herr begegnet ſein ſoll, oder zu San Pietro in Montorio die Stätte, da er gekreuzigt ward, oder endlich ſein Grabmal auf dem Vatican, über welchem der ſtolze Dom von St. Peter ſich wölbt — die beglaubigte Geſchichte weiß von dem allen lediglich nichts. Der Anſpruch der römiſchen Päpſte, als Nach-

folger des Apoſtelfürſten der Kirche Gottes auf Erden zu regieren, verdankt ſeinen letzten Urſprung einer großartigen Lüge.

Die Tradition des zweiten Jahrhunderts hat den urſprünglichen Sinn der Simonſage allmählich verwiſcht, die Apoſtel Petrus und Paulus in der Welthauptſtadt friedlich zuſammengeführt und ſelbſt noch auf dem letzten Gange zur Richtſtätte brüderlich vereint. Die Geſtalt des Magiers Simon, einmal von dem Heidenapoſtel abgelöſt, wurde immer phantaſtiſcher ausgemalt, bis daraus jener Erzketzer hervorging, welcher der Lockung der alten Schlange erliegend nach verbotener Erkenntnis ſich ſtreckt und ſich vermißt, Gott gleich zu ſein. Im Mittelalter hat ſich der Volkshumor mit Vorliebe der Figur des Apoſtels Petrus bemächtigt. Er erſcheint nicht nur als der unwirſche Pförtner des Himmels, dem das Hantieren mit den Schlüſſeln zu jeder Stunde des Tages und der Nacht oft recht ſauer ankommt, ſondern auch als der naſeweiſe Geſell, der am Weltregimente ewig zu tadeln findet, und als der Heiland ihm probeweiſe vergönnt ihm einen Tag lang ins Handwerk zu pfuſchen, nicht einmal einen ungeberdigen Geisbock regieren kann. Dagegen iſt der zum Zauberer Simon umgewandelte Paulus ein Schwarzkünſtler und Hexenmeiſter geworden, der ſeine Seele dem Teufel verſchreibt. Die Spuren der Simonſage laſſen ſich ziemlich durch das ganze Mittelalter verfolgen. Die „goldene Legende“ des Jakobus a Voragine aus dem Ende des 13. Jahrhunderts weiß von den Zauberkünſten Simons noch ebenſo guten Beſcheid, wie die in deutſchen Reimen geſchriebene Kaiſerchronik aus dem 12. Jahrhundert, in welcher er als Simon der

goukelaere vorkommt. Nur hat ſich die Sage allmählich anderen Perſonen mit größerer Vorliebe zugewandt und manchen Zug der älteren Legende mit neuen zeitgemäßen Zuthaten bereichert, auf Jüngere übertragen. Die Kämpfe des Petrus mit Simon ſpiegeln ſich in dem Gegenſatze des heiligen Biſchofes Leo von Catania und des Zauberers Heliodor, die zu Ende des 8. Jahrhunderts gelebt haben ſollen; von da geht die Zauberſage zu Virgilius, dem angeblichen Erbauer von Neapel. Des Virgilius Neffe iſt der ältere Klingsor, an welchen die Sage von dem Sängerkriege auf der Wartburg ſich anknüpft. Was in der Legende des chriſtlichen Altertumes als Macht über die böſen Geiſter erſcheint, geſtaltet ſich für die mittelalterliche Phantaſie zu einem Bunde mit dem Teufel. Nicht bloß berühmte Gelehrte, deren Wiſſen die Zeitgenoſſen mit Entſetzen erfüllte, wie der kleine Dominikaner Albert von Bolſtedt, den die ſtolze Dankbarkeit ſeiner Ordensgenoſſen den Großen nannte, auch manche Päpſte ſtanden im Geruch, ihre Seele den Teufeln verſchrieben zu haben. So Silveſter II., der freilich beides war, Gelehrter und Papſt, ſo Benedict IX., der ſieben Teufel in einem Glaſe und eine Legion davon im unſauberen Herzen beherbergte, ſo jener dämoniſche ſiebente Gregor, den Petrus Damiani ſeinen heiligen Satan nannte; und noch von manchem anderen unheiligen heiligen Vater ging die Rede, daß er inmitten verbrecheriſcher That vom Teufel überraſcht, erſchlagen, erſtochen oder erwürgt worden ſei. Im früheren Mittelalter heftet ſich die Zauberſage gern an hervorragende Namen; bald brandmarkt ſie mit ihrem Kainszeichen hochgeſtellte Verbrecher, bald verfolgt ſie, dem Neide der Götter vergleichbar, un-

gewöhnliche Geiſtesgröße, wunderbare Macht über die Menſchengemüter, über das Reich der Töne oder über die geheimnisvollen Kräfte der Natur. Dann gegen die Reformationszeit hin ſteigt ſie allmählich in die Niederungen der Geſellſchaft herunter, zu den Schwarzkünſtlern, Goldköchen, Wahrſagern und Geiſtesbannern, bis ſie endlich zu dem traurigen Hexenglauben entartet, und arme alte Bauernweiber in ungemeſſener Zahl, aber auch manches junge Mädchen von bezaubernder Schönheit dem Scheiterhaufen überliefert.

Statt der Zauberſage bis in dieſen tiefſten Stand der Erniedrigung nachzugehen, geſtatte man mir ſchließlich noch der Beziehungen zu gedenken, welche die altchriſtliche Simonſage mit unſerer deutſchen Fauſtſage verbinden. Schon der Name des Fauſtus ſtammt aus der Simonlegende. Er begegnet uns zuerſt in dem ſogenannten Clemensroman, der erſten Umdichtung der alten antipauliniſchen Simonſage aus dem zweiten Jahrhundert. Fauſtus, oder wie er anderwärts genannt wird, Fauſtinianus, heißt nach dem einen Berichte der von Simon verzauberte Vater des römiſchen Clemens, nach dem anderen, der allein in die mittelalterliche Legende übergegangen iſt, einer der Brüder des Clemens, ein Pflegebruder und nachheriger Jünger des Magiers, der ſpäterhin Simons Teufelskünſte entlarvt und einer der treuſten Anhänger des Petrus wird. Wenn nun der geſchichtliche Doktor Fauſt, der eigentlich Sabellicus hieß, ſich „Doktor Fauſt den Jüngeren“ nennt, ſo weiſt dieſe Benennung auf einen älteren Fauſtus zurück, der freilich nur in der Sage gelebt hat, und vielleicht eben aus jenem Fauſtus des Clemensromanes entſtanden iſt. Daß ſich freilich die Kunde von dem Clemensromane auch nach unſerem

thüringiſchen Roda verbreitet habe, wo Doktor Fauſt nach dem älteren Fauſtbuche geboren ſein ſoll, ſteht nicht in alten Schriften geſchrieben.

Zuverſichtlicher läßt ſich behaupten, daß auch die Helena der Fauſtſage aus der Simonſage ſtammt. Im zweiten Teile des Goethiſchen Fauſt wird bekanntlich unter der Figur der Helena das Ideal der klaſſiſchen Schönheit verſinnbildlicht, deſſen flüchtige Erſcheinung den Helden der nordiſchen Sage mit ſüßer Sehnſucht erfüllt. Die Vermählung des Fauſt und der Helena bedeutet die Verſöhnung des alten Streites zwiſchen Romantikern und Klaſſikern, deren Frucht die Geburt des Euphorion iſt, der in Lord Byron verkörperten neueren Dichtung. Auf ſinnvolle Weiſe hat Goethe damit einen ſchon der älteren Fauſtſage angehörigen Zug, der in dieſer ziemlich abgeriſſen daſteht, neu belebt. Das ältere Fauſtbuch vom Jahre 1587 erzählt uns, Dr. Fauſt habe einmal in Wittenberg bei einem luſtigen Zechgelage zur Kurzweil der von ihm eingeladenen Studentenſchaar die ſchöne Helena aus Griechenland von den Toten heraufbeſchworen. Die ſchnell wieder verſchwundene Geſtalt reizt das Verlangen des Zauberkünſtlers; in dem letzten Jahre, das ihm der Teufel auf Erden zu leben verſtattet, geſellt er mit Hilfe der ſchwarzen Kunſt die gefeierte griechiſche Schönheit ſich zu. Sie ſchenkte ihm einen Sohn, Juſtus Fauſtus, der ſchon als kleines Kind die Zukunft vorausſagte; als aber den Doktor der Teufel holte, verſchwanden zugleich mit ihm Mutter und Kind. Das Original zu dieſem Zauberſtückchen beſitzen wir in der Simonſage. Der Magier erzählt von ſeiner Begleiterin, ſie ſei die aus Homer wohlbekannte Königin Helena, um derentwillen einſt der

Krieg zwiſchen Griechen und Trojanern entbrannte: ihrer wahren Herkunft nach aber ſei ſie ein überirdiſches Weſen, das von den Sterngeiſtern verfolgt und mißhandelt in immer neuen Geſtalten die Erde durchirrte, bis Simon ſie endlich in Tyrus aus tiefſter Erniedrigung befreit und ſich dem Himmliſchen die Himmliſche zur Gefährtin erwählt habe.

Aber auch ſonſt berühren ſich beide Sagen noch in manchen überraſchenden Zügen. Der bekannte ſchwarze Pudel des Doktor Fauſt hat ſein Vorbild an dem großen Hunde des Simon, den dieſer vor die Thür ſeines Hauſes gebunden hat. Die Vorſtellung, daß Dämonen und Teufel in Geſtalt von Hunden ſich zeigen, iſt nicht erſt dem Mittelalter eigen, ſondern geht bis ins Altertum zurück. Auch der Hund des Simon iſt ein dämoniſches Ungetüm, das auf Befehl mit menſchlicher Stimme redet, und gelegentlich nimmt der Teufelskünſtler ſelbſt Hundegeſtalt an. Frappanter noch iſt die Aehnlichkeit mit der Simonſage in jener bekannten Szene im zweiten Teile des Goethiſchen Fauſt, wo Fauſts ehemaliger Famulus Wagner, von weitläuftigen, abenteuerlichen Apparaten umgeben „durch Miſchung aus viel hundert Stoffen“ den Homunculus bildet, eine künſtlich in eine Glasphiole eingeſchloſſene Menſchengeſtalt, die dann den Doktor auf ſeinen Reiſen durch Griechenland begleitet. Das ältere Fauſtbuch weiß von dieſem Zuge noch nichts; doch rühmte ſich Theophraſtus Paracelſus, ein Zeitgenoſſe des Fauſt, dieſelbe Kunſt zu verſtehen, und beſchreibt das Verfahren dabei mit großer Genauigkeit. Auch ſonſt begegnen uns bei den Schwarzkünſtlern des Mittelalters kleine Bildchen in Menſchengeſtalt, die man homunculi nannte und zu magiſchen Künſten ge-

brauchte. Ganz dasſelbe wird uns aber ſchon von dem Zauberer Simon erzählt. Simon verwandelt Luft in Waſſer, Waſſer in Blut, das Blut verdichtet er zu Menſchenfleiſch und formt ſo einen Knaben, den er dann wieder in Luft auflöſt und verfliegen läßt. Das Bild des Knaben aber hebt er in ſeinem Schlafzimmer auf und benutzt es zu Zauberzwecken. — Wie Simon, ſo verſteht ferner auch Doktor Fauſt die Kunſt durch die Luft zu fliegen; doch iſt, wie Melanchthon uns treuherzig erzählt, auch ihm die Luftfahrt einſt übel bekommen. Die Szene ſpielt ſtatt in Rom in Venedig. Um Aufſehen zu erregen kündigt Fauſt an, er werde gen Himmel fahren. Der Teufel hebt ihn in die Höhe, doch mitten im Fluge läßt er den Doktor fallen, ſo daß dieſer beinahe den Geiſt aufgiebt. Wie Simon, ſo kommt ferner auch Fauſt auf ſeinen weiten Reiſen nach Rom, wo er einſt drei Tage und drei Nächte ſich unſichtbar macht. Nehmen wir hinzu, daß Fauſt auch die Kunſt verſteht Köpfe abzuſchlagen und wieder aufzuſetzen, ſo liegt vielleicht auch in dieſen beiden Zügen noch eine dunkle Erinnerung an die vermeintliche Enthauptung Simons verborgen.

In der Fauſtſage finden wir die beiden Motive geeint, aus denen im Mittelalter ſo häufig das Bündnis mit dem Teufel erklärt wird, ungeſtillter Wiſſensdurſt und ſchrankenloſe Genußſucht. Es iſt ein feiner Zug in der Goetheſchen Dichtung, daß Fauſt erſt als des Denkens Faden zerriſſen und ſein Buſen vom Wiſſensdrange geheilt iſt, ſich dem Teufel ergiebt, um in den Tiefen der Sinnlichkeit glühende Leidenſchaften zu ſtillen. Aber die ältere Sage weiß von dieſer Trennung der Motive noch nichts. Doktor Fauſt, heißt es im alten Fauſtbuche, nimmt Adlersflügel an ſich,

wollte alle Gründe Himmels und der Erden erforſchen, und dazu muß ihm der Bund mit dem Teufel vor allem behilflich ſein. So kehrt auch hier die Zauberſage in ihre Anfänge zurück. Das Streben nach Erkenntnis iſt der königliche Vorzug des Menſchengeiſtes, aber auch ſeine größte Gefahr, wenn er die Schranken vermeſſen überfliegt, die ſeinem Wiſſen gezogen ſind. Dem frommen Glauben erſchien dieſer Verſuch als Frevel wider die Gottheit, als frecher Eingriff in die Prärogative, welche Gott ſebſt ſich vorbehalten. In dieſem Sinne iſt, wie die Geſtalt des Fauſt, ſo auch ſchon das alte Simonsbild von der tiefſinnigen Sage gedacht. Wie Doktor Fauſt vom Teufel geholt wird, ſo ſieht ſich Simon auf das Fluchgebet des Petrus von ſeinen Dämonen verlaſſen, und im ſchwindelnden Sturze von der Höhe hat auch er Urſache genug, vor ſeiner Gottähnlichkeit bange zu werden. Der aber, der ſich den Nachfolger desſelben Apoſtels nennt, durch welchen die alte Legende das göttliche Strafgericht an dem Magier vollſtreckt werden läßt, ſcheint heute die Rolle des Petrus mit der des Simon vertauſcht zu haben. Im grenzenloſen Herrſchergelüſte hat auch er nach der Prärogative der Gottheit gegriffen und unfehlbare, das heißt gottgleiche Erkenntnis in Anſpruch genommen. Dem bezauberten Volke iſt der thörichte Greis ein irdiſcher Gott. Aber wer weiß, wie bald auch an ihm ſich die alte Sage bewahrheitet, daß der vermeſſene Flug zu des Himmels Höhn mit kläglichem Sturze geſtraft wird.

X.

Ein feste Burg!

Rede, gehalten bei dem ſtudentiſchen Lutherfeſt zu Eiſenach am 9. Auguſt 1883.*)

Kommilitonen! Evangeliſche Feſtgenoſſen von Nord und Süd, von Oſten und Weſten des deutſchen Vaterlandes!

In unſeres Herrgotts Haushalt iſt dafür geſorgt, daß jedes Ding auf Erden ſein Gutes habe. So ſollten die Waſſerſtröme dieſes Morgens uns mahnen, unſer Haus nicht auf Sand zu bauen, ſondern auf Felſengrund. Und weiter ſoll uns die unvorgeſehene Störung unſerer heutigen Wartburg-Feier erinnern: thuts nicht das Wort, dann thuts auch nicht der Ort. Was hilft uns die erinnerungsreichſte Stätte, wenn der Schall der Worte ungehört verhallt? Aber im Geiſte können wir uns noch einmal an jene altehrwürdige Stätte zurückverſetzen, an der wir uns dieſen Morgen

*) Lipſius war, während der Feſtzug in ſtrömendem Regen ſich zur Wartburg hinauf bewegte, infolge eines Mißverſtändniſſes unten in Eiſenach zurückgeblieben, ſo daß beim Feſtaktus im Burghofe an ſeiner Stelle der Oberpfarrer von Eiſenach, Herr Superintendent Dr. Marbach zu der Verſammlung ſprach. Zur Eröffnung des Feſtkommerſes, der am Nachmittage zu Eiſenach in der „Erholung“ ſtattfand, hielt dann Lipſius die hier mitgeteilte Rede, von der ſelbſt die Kreuzzeitung berichten mußte, daß ſie mit Begeiſterung aufgenommen ward.

verſammelt haben und an deren Fuße wir jetzt abermals vereinigt ſind. Ein Ahnherr des alten Thüringer Landgrafengeſchlechtes hat vor länger als 800 Jahren dieſes ritterliche Haus gegründet, das heute dank der Pietät des kunſtſinnigen Fürſten des Weimarer Landes in erneuter Herrlichkeit vor uns ſteht. Die Legende erzählt uns: als einſt Graf Ludwig der Salier auf der Jagd zu dieſer waldumkränzten Höhe gekommen war, da habe er, hingeriſſen von der Schönheit des Ortes, ausgerufen: Wart Berg, du ſollſt mir eine Burg werden! Und eine Burg iſt erſtanden, die weithin in die Lande ſchaut, eine Burg reich an großen Erinnerungen der Vergangenheit von den Tagen des Sängerkrieges und der heiligen Eliſabeth bis herab zu dem Feſte, welches zum dreihundertjährigen Gedächtniſſe der Reformation am Gedenktage der Leipziger Schlacht von der deutſchen Jugend gefeiert wurde.

Aber der Glanz all jener Erinnerungen wird durch eine größere verdunkelt, welche dieſe Stätte für alle Zeit zu einem Heiligtume des evangeliſchen Deutſchlands geweiht hat. Hier auf der Wartburg hat Dr. Martin Luther als ein Gebannter des Papſtes und ein Geächteter des Reiches eine Zufluchtſtätte gefunden, die ihm auf der Rückkehr von Worms ſein weiſer Kurfürſt bereitet hat. Hier hat Luther das Werk der deutſchen Reformation, das die Gegner ſchon vernichtet glaubten, feſt für alle Zukunft begründet; hier hat er den Kampf wider Roms Tyrannei und wider ſeine die Gewiſſen verſtrickenden Menſchenſatzungen von neuem wieder aufgenommen. Die Schriften wider Ohrenbeichte, Kloſtergelübde, Mißbrauch der Meſſen, welche er von ſeinem „Patmos“ ausgehen ließ, zeigten bald dem deutſchen Volke, daß

der Luther noch lebe. Hier hat er das größte seiner Werke, die deutsche Bibelübersetzung begonnen, hier hat er dem deutschen Volke das vergessene und vergrabene Evangelium wiedergegeben und ihm den freien Zugang zu Gottes Wort wieder eröffnet. Hier hat er dem deutschen Volke eine neue Sprache geschaffen, um darin die Gnade Gottes zu preisen, die allein gerecht macht, jene Gnade, die nicht von uns weichen will, auch wenn Berge weichen und Hügel dahinfallen. Das Wort von dem Berge, der zur Burg werden sollte, ist durch Dr. Luther in höherem Sinne erfüllt: eine feste Burg des evangelischen Glaubens und der protestantischen Gewissensfreiheit hat er seinen lieben Deutschen hier auf der Wartburg gegründet.

In diesem Jahre schickt das evangelische Deutschland allerorten sich an, den 400jährigen Geburtstag unseres Luther zu begehen. Da ziemt sichs wohl zu fragen, ob der Luther von Worms und von der Wartburg auch heute mit seinem Geiste noch unter uns lebt. Der alte böse Feind erhebt von neuem sein Haupt, von allen Seiten umstürmen die Widersacher die Burg des deutschen Protestantismus und mitten unter den Burgmannen selbst ist helle Zwietracht entbrannt. Das deutsche Volk hat unter Strömen von Blut die nationale Einheit wiedererobert; von der kirchlichen Einheit sind wir ferner als je! In diesem Lutherjahre triumphiert Rom von neuem über den deutschen Staat, dem es Zugeständnisse auf Zugeständnisse abgerungen hat, und immer höher steigt seine Anmaßung, die täglich neue Zugeständnisse heischt. Die drei Mauern der Romanisten, welche Luther niedergerissen, werden wieder aufgebaut. Abermals heißt es, päpstliche Gewalt sei über weltliche Gewalt; abermals heißt es,

es gebühre Niemand die Schrift auszulegen denn dem Papſte; abermals heißt es, der Papſt habe volle Gewalt über alle Konzilien. Triumphierend hofft man in Rom, das Volk der Deutſchen bald von neuem zu den Füßen des Papſtes zu ſehen; triumphierend verkündet man den baldigen Untergang des deutſchen Proteſtantismus, und ungeſtraft werden die giftigſten Schmähungen wider Luther und die evangeliſche Kirche im Volke verbreitet.

Und während der alte Feind unſere Burg von neuem umlagert, ſind in unſerer eigenen Mitte neue Feinde erſtanden: der Unglaube, der nach keinem Gott, nach keinem Erlöſer, nach keiner Ewigkeit fragt; die ſtumpfe dumpfe Gleichgiltigkeit der großen Menge gegen die Heiligtümer unſerer Religion, und nicht zum mindeſten die traurige Zerriſſenheit im evangeliſchen Heerlager ſelbſt. Hier der Afterproteſtantismus, der Luthers Namen im Munde führt, aber ſich mit Rom verbindet wider Luthers Geiſt; dort jener falſche Liberalismus, der die Freiheit, welche Luther dem Chriſtenmenſchen wieder erobert hat, zu einer Freiheit vom Chriſtentume ſelbſt mißdeutet.

Die Stärke Roms beruht auf unſerer eigenen Zerſplitterung. Leicht triumphiert der Feind vor den Thoren, wenn innerhalb der Mauern der Bruderkrieg tobt. Wir ſind verloren, wenn es nicht gelingt, jenen engherzigen Parteigeiſt zu beſchwören, der den Schlüſſel der eigenen Burg ſorglos dem Feinde in die Hände ſpielt, und lieber mit Rom ſich vertragen will, als mit dem evangeliſchen Bruder. Wir ſind nicht minder verloren, wenn wir den Boden des Evangeliums unter den Füßen verlieren.

Die Stärke Luthers war das Schwert des Geiſtes, welches iſt das göttliche Wort, und der Schild des Glaubens, welcher alle Geſchoſſe des Feindes abwehrt. Nur dann können wir echte Erben ſeines Namens bleiben, wenn wir feſtſtehen auf dem Grunde des göttlichen Wortes und feſtſtehen in dem Glauben, der uns allein gerecht macht vor Gott. Jenes Gotteswort iſt ja kein trübſeliger Geſetzesbuchſtabe, der uns abermals unter ein knechtiſches Joch fängt, ſondern das fröhliche Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſto, welche die Seelen ſelig macht. Und dieſer Glaube iſt kein bloßes Nachglauben vorgeglaubter Formeln und Lehrſätze, ſondern eine Gotteskraft im Herzen, die im demütigen Vertrauen die frohe Botſchaft von der Gnade ergreift, und die zugleich den inwendigen Menſchen erneut, die aus dem Weltkinde ein Gotteskind macht. Evangeliſcher Glaube und proteſtantiſche Freiheit gehören unzertrennlich zuſammen: demütiges Vertrauen auf Gott und auf ſeinen ewigen Gnadenwillen, der in Chriſto offenbar iſt; männlicher Mut vor den Menſchen, der in Sachen des Gewiſſens keiner Menſchenſatzung und keinem Menſchengebote ſich unterwirft. „Was Gott zuſammengefügt, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden“: dieſes Wort des Herrn gilt auch vom evangeliſchen Proteſtantismus. Die Evangeliſchen ſollen nicht aufhören proteſtantiſch, die Proteſtanten nicht aufhören evangeliſch zu ſein. Der freie Mannesmut Luthers hat uns das lautere Evangelium wiedererkämpft; der in Gott gebundene Glaubensgeiſt Luthers hat ihm den Mut gegeben, die päpſtliche Bannbulle zu verbrennen. Darum weg mit jener Parteiſucht, die den Luther für ſich allein in Beſchlag nehmen möchte! Man ſoll uns den Luther nicht in

Stücke zerreißen; der ganze Luther ſoll es ſein, den wir feiern, der Luther, wie er im Herzen des deutſchen Volkes lebt, nicht der Luther einer Partei.

Rom fürchtet nichts mehr, als daß Luthers Geiſt im Lutherjahre wieder lebendig werde. Darum ſchürt es den Zwieſpalt im evangeliſchen Lager, darum hegt und pflegt es hier die hierarchiſchen Gelüſte, die aus der freien Reformationskirche ein kümmerliches Nachbild der Papſtkirche machen möchten. Darum ſchließt es dort ein Bündnis mit allen auflöſenden und zerſtörenden Mächten. Rom weiß es recht gut, daß es der deutſche Geiſt iſt, deſſen Gegenſatz zu römiſchem Weſen ſich in unſerem Luther verkörpert hat: deutſcher Glaube, deutſche Treue, deutſche Freiheitsliebe, deutſche Gewiſſenhaftigkeit. Es iſt der deutſche Volksgeiſt, den es im Proteſtantismus verfolgt. Darum iſt mit der Begründung des deutſchen Reiches auch der alte Kampf zwiſchen Papſttum und Kaiſertum, zwiſchen Welfen und Waiblingern wieder erwacht. Das deutſche Volk und der deutſche Staat, ſie haben die feſten Wurzeln ihrer Kraft in der deutſchen Reformation und im deutſchen Proteſtantismus. Das proteſtantiſche Deutſchland iſt die Heimſtätte der freien wiſſenſchaftlichen Forſchung geworden, welche den ſchönſten Ruhm der Deutſchen unter den Völkern der Erde bildet. Denn der Proteſtantismus iſt von Haus aus der Wiſſenſchaft blutsverwandt. Und ohne die deutſche Reformation wäre auch das neue deutſche Reich mit ſeinem Hohenzollern-Kaiſertum nicht erſtanden. Rom weiß recht wohl, warum ihm dies Reich mit ſeinem proteſtantiſchen Kaiſer das verhaßteſte unter den Reichen Europas iſt.

Das mögen jene bedenken, die nicht müde werden, zum Frieden mit Rom zu raten, die keine päpſtliche

Anmaßung zu groß, kein Zugeſtändnis zu teuer, keine Demütigung vor dem Papſttum zu ſchmählich finden. Mögen ſie das warnende Wort Luthers bedenken, das er auf dem Wege von Worms zur Wartburg ſchrieb: „O wir blinde Deutſche, wie kindiſch handeln wir und laſſen uns ſo jämmerlich die Romaniſten äffen und narren“.

Fern ſei es von uns, den alten Glaubenshaß wieder entflammen zu wollen, der einſt Deutſche wider Deutſche in den mörderiſchſten aller Bruderkriege geführt hat. Wir wünſchen mit unſeren katholiſchen Landsleuten in demſelben Staate und unter denſelben Geſetzen in Frieden zu leben. Wir kämpfen gegen die Anmaßungen Roms und ſeiner Schleppträger, der Hetzkapläne und Centrumsleute, gegen die Verhetzung Deutſcher wider Deutſche, gegen die Geſchichtsfälſchung und die Verleumdung der deutſchen Reformation. Aber wir kämpfen nicht gegen den Glauben unſerer katholiſchen Landsleute: denn ſie ſind Chriſten und Deutſche wie wir. Wir wollen, daß man allenthalben in deutſchen Landen Gott gebe was Gottes iſt, aber auch dem Kaiſer gebe was des Kaiſers iſt.

Dir aber, evangeliſche Jugend, die du heute auf Luthers Wartburg verſammelt warſt, dir rufe ich in dieſer Feierſtunde zu: Halte was du haſt, daß niemand deine Krone nehme! Halte feſt an dem Kleinod der deutſchen Reformation, deutſchem Glauben, deutſchem Mannesmut, deutſcher Freiheitsliebe, deutſcher Wahrhaftigkeit. In die Hand der deutſchen Jugend iſt die Zukunft des deutſchen Volkes gelegt. Schart euch alle zuſammen, um die Burg des deutſchen Proteſtantismus zu

ſchirmen; ſchaut nicht auf das was uns trennt, ſondern auf das was uns eint. Mag ein jeder ehrlich zu ſeiner Ueberzeugung ſtehen; aber alle Verſchiedenheit evangeliſcher Richtungen und politiſcher Parteien muß da zurücktreten, wo es gilt, das Erbe Luthers unſerem Volke zu bewahren. Hier laßt uns alle ein einig Volk von Brüdern ſein!

Der Strom der Begeiſterung verrauſcht; dem männlichen Willen, der ſittlichen Thatkraft gehört die Zukunft. Der Gegner kann uns lehren, was zähe Energie auch von widerſtrebenden Mächten zu erreichen vermag. Nur der erliegt dem Feinde, der an der eigenen Sache verzweifelt, der nicht ſein alles einſetzt, obzuſiegen im Kampfe.

Möge denn die Feier dieſes Lutherjahres und dieſer Luthertage das Morgenrot einer neuen Zukunft unſeres evangeliſchen Volkes bedeuten. Gott aber, an deſſen Segen alles gelegen iſt, möge auch zu unſerer Feier ſeinen Segen verleihen. Seine Gnade gebe uns allen neue Freudigkeit zum Glauben, neue Kraft zum Kampfe wider Rom und wider die gottentfremdete Welt, zum Kampfe wider alle Mächte des Böſen um uns her und in unſerem eigenen Herzen. Dr. Luther ſpricht: „Gott mags und wills nicht leiden, daß ein gut Werk werde angefangen im Vertrauen eigener Macht und Vernunft“. Ihm, dem Gott, von dem allein alles Gute kommt, ſei auch unſer Werk und unſere Arbeit anheimgeſtellt. Er, der alte, treue Gott, er ſei und bleibe immerdar unſere feſte Burg, unſere gute Wehr und Waffen. Zu ihm laſſet uns rufen, wie Jakob der Gotteskämpfer rief: Ich laſſe dich nicht, du ſegneſt mich denn!

Und nun noch eins, Kommilitonen. Wären wir droben auf der Burg, ich würde Sie bitten, ein Amen zu rufen, laut und feierlich, daß es weithin durch die Berge ſchallte. Hier unten im Saale bitte ich Sie dafür, zum Schluſſe der ernſten Feier, die Ihrem fröhlichen Zuſammenſein vorangeht, noch einmal das Lutherlied mit mir anzuſtimmen: „Ein' feſte Burg iſt unſer Gott!“

XI.

Luther und Jena.

Akademiſche Feſtrede, gehalten in der Collegienkirche zu Jena am 10. November 1883.

Hochanſehnliche Feſtverſammlung!

So iſt er denn endlich erſchienen, der feſtliche Tag, auf welchen das evangeliſche Deutſchland ſich ſeit lange gerüſtet hat — Dr. Martin Luthers 400jähriger Geburtstag. Ein Feſttag iſt gekommen für das deutſche Volk, das in Dr. Luther einen ſeiner größten Söhne ehrt; ein Feſttag insbeſondere für unſer Thüringer Land, die Heimat Luthers und die Wiege der deutſchen Reformation; ein Feſttag für die ganze evangeliſche Kirche, die ihm zumeiſt nächſt Gottes Gnade ihr Daſein verdankt; ein Feſttag für alle, die genug geſchichtlichen Sinn beſitzen, um in dem Lebenswerke Luthers eine geiſtig befreiende und ſittlich erneuende That von unermeßlicher Bedeutung, das Ende des Mittelalters und den Anfang der neuen Zeit zu erkennen.

Ein Feſttag iſt Luthers Geburtstag auch für unſere Stadt und Univerſität. Wohl iſt der Name der Stadt Jena nicht ſo eng mit der Lebensgeſchichte Luthers verwachſen, wie Eisleben, Eiſenach, Erfurt, Wittenberg. Nur vorübergehend hat Luther in Jena Herberge genommen. Wohl darf auch unſere Univerſität ſich nicht rühmen, daß Dr. Luther hier wie in Wittenberg gelehrt hat. Erſt zwei Jahre, nachdem Luther

die Augen geſchloſſen, iſt dieſe Hochſchule gegründet worden.

Und doch ſind es große, unvergeßliche Erinnerungen, welche Stadt und Univerſität Jena mit Dr. Luthers Perſon und Lebenswerk unzertrennlich verknüpfen; und es ziemt ſich wohl, in dieſer feſtlichen Stunde hierbei etwas länger zu verweilen.

Zum erſten unſere Stadt. Fünfmal, ſoviel uns berichtet wird, iſt Luther in Jena geweſen: dreimal hat er hier auf der Kanzel geſtanden. Und jedesmal fällt ſeine Anweſenheit in unſerer Stadt zuſammen mit einem bedeutſamen Wendepunkte im Leben des Reformators und im Werke der Reformation.

Das erſte Mal hat er auf der Reiſe von der Wartburg nach Wittenberg am 3. oder 4. März 1522 hier in Jena Herberge genommen. In Reitertracht, mit roter Lederkappe, Wamms und Reiterhoſen, an der Seite ein Schwert — ſo haben ihn hier im ſchwarzen Bären jene beiden Schweizer Studenten getroffen, deren Begegnung mit ihm ſo oft ſchon erzählt worden iſt. Zehn Monate lang hatte der Geächtete des Reiches unter dem Schutze Friedrichs des Weiſen auf der Wartburg geweilt. Das Werk der Reformation hatte unter Luthers ſteter Mitwirkung ſeinen ununterbrochenen Fortgang genommen. Aber als der unlautere Eifer eines Karlſtadt einen Zwang aus der Freiheit zu machen begann, als die alten Bräuche beim Gottesdienſte gewaltſam beſeitigt, als Bilder und Altäre von einer leidenſchaftlich erregten Menge gebrochen wurden, da klagte Luther, daß Satan ihm in ſeine Hürde gebrochen ſei. Unbekümmert um des Kaiſers Acht eilte er nach Wittenberg zurück und beſchwichtigte durch achttägiges Predigen den Sturm

der Gemüter. „Summa, Summarum“, ſo ruft er aus, „predigen will ichs, ſagen will ichs, ſchreiben will ichs; aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich niemand; denn der Glaube will willig, ungenötigt angezogen werden. Nehmt ein Exempel von mir. Ich bin dem Ablaß und allen Papiſten entgegengeweſen, aber mit keiner Gewalt. Ich habe allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geſchrieben; ſonſt habe ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geſchlafen habe, wenn ich Wittenbergiſch Bier mit meinem Philippo und Amsdorf getrunken habe, alſo viel gethan, daß das Papſttum alſo ſchwach worden iſt, daß ihm noch nie kein Fürſt noch Kaiſer ſoviel abgebrochen hat. Ich habe nichts gethan; das Wort hat es alles gethan und ausgerichtet .... Das iſt allmächtig, das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen ſind, ſo muß das Werk hernach von ihm ſelbſt zufallen“.

Zwei Jahre darauf finden wir Luther abermals in Jena. Der Geiſt des Aufruhrs hatte weiter um ſich gegriffen. In Allſtedt trieb Thomas Münzer, der Schwarmgeiſt, ſein Weſen und reizte zu wilder Empörung gegen die weltliche Obrigkeit. In Orlamünde war es wieder Dr. Karlſtadt, der die Volksmenge zwar nicht zu Aufruhr und Mord, aber zu gewaltſamen Neuerungen im Gottesdienſte fortriß. Eigenmächtig hatte er ſeine Wittenberger Profeſſur verlaſſen, eigenmächtig ſich zum Pfarrer in Orlamünde geſetzt, eigenmächtig wieder Bilder und Altäre gebrochen. In ſonderbarer Miſchung ſchwärmeriſcher Geiſtigkeit und buchſtäbelnder Geſetzlichkeit eiferte er, wie Dr. Luther ſich ausdrückt, um „kleines Narrenwerk“, und untergrub zugleich die Grundlagen aller kirchlichen Ordnung, indem er die große Menge für berufen achtete, nach

ihrem Gutdünken das Kirchenweſen zu geſtalten. Da kam Luther am 22. Auguſt 1524 auf fürſtlichen Befehl abermals nach Jena, wo Karlſtadt eine Druckerei eingerichtet hatte. Zweimal, morgens in der Stadtkirche, nachmittags im Schloſſe, hat er wider den mördiſchen Geiſt zu Allſtedt und ſeine teufliſchen Früchte gepredigt. Mittags kam Karlſtadt zu Luther in den Bären, wo derſelbe abermals Herberge genommen, um ihn wegen ſeiner Predigt zur Rede zu ſtellen und gegen jene Gemeinſchaft mit den Allſtedter Propheten zu proteſtieren. Ein Ohrenzeuge des Geſpräches, wie man annimmt, Martin Reinhard, der erſte evangeliſche Pfarrer von Jena, hat uns davon ausführlich Bericht erſtattet. Die denkwürdige Stunde in Jena entſchied den Bruch zwiſchen Luther und ſeinem alten Reformationsgenoſſen: die Wege beider blieben fortan für immer getrennt. Tags darauf in Orlamünde hatte Luther Gelegenheit, die Früchte des Karlſtadtſchen Geiſtes perſönlich zu koſten. „Fahr hin in tauſend Teufel Namen“, rief man Luther beim Abſchiede zu, „daß du den Hals brächſt, ehe du zur Stadt hinauskommſt“. In ſeiner Schrift wider die himmliſchen Propheten, welche hauptſächlich gegen Karlſtadt gerichtet iſt, erkennt Luther wohl an, daß Karlſtadt das münzeriſche Treiben nicht gutheißen wolle; aber ſeine eigene Behandlung kirchlicher Dinge führe dahin. „Darum habe ich wohl geſagt, Doktor Karlſtadt iſt nicht ein mördiſcher Prophet, er hat aber einen aufrühriſchen, mördiſchen, rottiſchen Geiſt bei ſich, der wohl hinausführe, wenn er Raum hätte“. „So gehets, wenn man den unordigen Pöbel ins Spiel bringt, daß ſie für große Fülle des Geiſtes auch bürgerliche Zucht und Sitten vergeſſen und niemand mehr fürchten und

ehren ohne ſich allein: da hat Dr. Karlſtadt Luſt dazu. Das ſind alles feine Vorläufte zu Rotten und Aufruhr, daß man weder Gewalt noch Obrigkeit fürchte".

Als Luther das Jahr darauf, wie uns berichtet wird, im April 1525 zum drittenmale nach Jena kam und hier predigte, tobte der Bauernkrieg.*) Vergeblich war er, wie er ſelbſt ſchreibt, mitten unter ihnen geweſen „mit Gefahr Leibes und Lebens". „Dieſe thüringiſchen Bauern habe ich ſelbſt erfahren, daß je mehr man ſie vermahnt und lehret, je ſtörriger, ſtolzer und toller ſie wurden". Als die Ermahnung zum Frieden ſich erfolglos erwies, ſchrieb Luther ſeine heftige Schrift, deren leidenſchaftlichen Ton nur die Erregung des Augenblickes zu entſchuldigen vermag: „Wider die mörderiſchen und räuberiſchen Rotten der Bauern".

Zweimal noch hat Luther ſeitdem auf der Durchreiſe unſere Stadt berührt: im Jahre 1529 auf der Reiſe nach Marburg, im Jahre 1530 auf der Reiſe nach Koburg, wo er auf des Kurfürſten Geheiß während des Augsburger Reichstages verweilte. Ueber die Vorgänge in Marburg laſſen wir den Schleier fallen: es iſt kein erfreuliches Blatt in der Geſchichte der Reformation, das mit dem Geſpräche zu Marburg zwiſchen Luther und Zwingli beſchrieben iſt. Die traurige Spaltung der Evangeliſchen über die Lehre vom Abendmahl wurde damals beſiegelt. Aber in ungetrübtem Glanze leuchtet wieder das Bild Luthers auf der Feſte Koburg: wie er von dort aus den Seinen Mut einſprach, wie er ſie zum Gottvertrauen mahnte,

*) Köſtlin hat dieſe dritte Anweſenheit Luthers in Jena beſtritten; aber ſchwerlich läßt ſich dieſelbe als einfache Doublette der vorjährigen Anweſenheit beſeitigen.

wie er unermüdlich ſie antrieb, ein ſtandhaftes Bekenntnis des evangeliſchen Glaubens abzulegen vor Kaiſer und Reich.

So iſt das Gedächtnis Luthers in Jena mit den wichtigſten Wendepunkten in der Lebensgeſchichte des Reformators und Reformationswerkes aufs engſte verknüft. Unſere Stadtkirche bewahrt ſein metallenes Bild, das einſt beſtimmt war, ſein Grab zu decken. Aber köſtlicher als Erz iſt das geiſtige Bild, das er uns gelaſſen hat. Vor allem ſein feſtes Gottvertrauen und ſein unerſchrockener Glaubensmut. Auf der Heimkehr von der Wartburg nach Wittenberg, an demſelben Tage, an dem er des Morgens von Jena aufgebrochen war, da ſchrieb er von Borna aus ſeinem Kurfürſten, der ihn, den Gebannten, von der Rückkehr nach Wittenberg abgemahnt hatte: „Ew. Kurfürſtl. Gnaden wiſſe, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höheren Schutz, denn des Kurfürſten. Ich habs auch nicht im Sinn, von Ew. K. F. G. Schutz begehren. Ja ich halt, ich wolle Ew. K. F. G. mehr ſchützen, denn ſie mich ſchützen könnte. Dazu, wenn ich wüßte, daß Ew. K. F. G. könnte und wollte ſchützen, ſo wollte ich nicht kommen. Dieſer Sachen ſoll noch kann kein Schwert raten oder helfen; Gott muß hie allein ſchaffen ohne alles menſchliche Sorgen und Zuthun. Darumb wer am meiſten gläubt, der wird hie am meiſten ſchützen".

Und neben dem fröhlichen Glaubensmute welch männlicher Freimut auch ſeinem Fürſten gegenüber! In demſelben Briefe heißt es weiter: „Dieweil ich denn nu ſpür, daß Ew. K. F. G. noch gar ſchwach iſt im Glauben, kann ich keinerleiwege Ew. K. F. G. für den Mann anſehen, der mich ſchützen oder retten

könnte. Daß nu auch Ew. K. F. G. begehrt zu wiſſen, was ſie thun ſolle in dieſen Sachen, ſintemal ſie es acht, ſie habe viel zu wenig gethan: antworte ich unterthäniglich: Ew. K. F. G. hat ſchon allzuviel gethan und ſollt gar nicht thun. Denn Gott will und kann nicht leiden Ew. K. F. G. oder mein Sorgen und Treiben. Er wills ihm gelaſſen haben, des und kein anderes; da mag ſich Ew. K. F. G. noch richten".

Aber bei allem Freimute auch ſeinem Fürſten gegenüber mahnt er die Seinen unabläſſig zum Gehorſam gegen die Obrigkeit, nicht bloß in rein weltlichen Dingen, ſondern auch in der Erhaltung und Aufrichtung äußerer, kirchlicher Ordnungen. Gegenüber Karlſtadt und der Schwarmgeiſter willkürlichen Neuerungen dringt er darauf, daß die Obrigkeit allein mit ihrer ordentlichen Gewalt, nicht aber „Herr Omnes", „der unordige Pöbel" Macht haben ſolle, Mißbräuche abzuſtellen in der Kirche.

Weiter zeigt uns ſein Verhalten im Bilderſturme die Liebe und Geduld, die er im Gegenſatze zu Karlſtadts leidenſchaftlichem Eifergeiſt mit den Schwachen im Glauben bewährte. Unter den Hauptſtücken, ſo einen Chriſtenmenſchen belangen, führt er in der erſten Predigt nach ſeiner Rückkehr nach Wittenberg die Erkenntnis menſchlicher Sünde und den Glauben an die in Chriſto offenbarte göttliche Gnade auf: in dieſen zwei Stücken ſpürt er keinen Mangel noch Fehl bei den Wittenbergern. Aber von der Liebe ſpürt er an ihnen nichts. Darum mahnt er ſie, Nachfolger und Thäter des Wortes zu ſein. „Denn der Glaube ohne die Liebe iſt nichts wert, ja er iſt nicht ein Glaube, ſondern nur ein Schein des Glaubens". Darum mahnt er, nach des Apoſtels Beiſpiel, Geduld mit des

Nächſten Schwachheit zu haben. „Denn wir ſind nicht alle gleich ſtark im Glauben. Darum müſſen wir nicht auf uns und unſeren Glauben oder Vermögen allein ſehen, ſondern ſollen auf unſeren Nächſten ſehen, daß wir uns nach ihm richten und ihn nicht mit unſerer Freiheit beleidigen". Von dieſer duldenden und tragenden Liebe, die ſich zu des Nächſten Schwachheit herabläßt, hat er ergreifende Worte in der köſtlichen Schrift von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen geredet: „Ein Chriſtenmenſch", ſo zeigt er hier, „iſt ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan" und wiederum: „Ein Chriſtenmenſch iſt ein dienſtbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan"; frei iſt er in der Gemeinſchaft mit Chriſtus durch den Glauben, dienſtbar hinwiederum iſt er ſeinem Nächſten durch die Liebe.

So will er auch bei der Abſtellung der Mißbräuche im Gottesdienſte Liebe und Nachſicht geübt wiſſen „mit den ſchwachen, gutherzigen Menſchen, die noch wohl zu uns kämen, wenn ſie es ſolange und ſoviel geübt hätten wie wir". „Den Wölfen", predigte er, „kannſt du nicht zu hart ſein; den ſchwachen Schafen kannſt du nicht zu weich ſein".

Und mit dieſer Liebe verbindet ſich weiter die tiefſte Achtung vor der perſönlichen Ueberzeugung und vor dem Gewiſſen des anderen. „Der Seelen Gedanken und Sinnen können niemand denn Gott offenbar ſein, darum es umſonſt und unmöglich iſt, jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, ſo oder ſo zu glauben". Ein jeglicher muß vielmehr „für ſich ſelbſt ſehen, daß er recht glaube. Denn ſo wenig ein anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, ſo wenig kann er auch für

mich glauben oder nicht glauben; und ſo wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuſchließen, ſo wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben".

Dieſe Achtung vor fremder Ueberzeugung, ſie floß aber endlich aus jener Reife der chriſtlichen Erkenntnis, welche Wichtiges und Nebenſächliches, Notwendiges und Freies in der Religion wohl zu unterſcheiden verſtand. „So ſoll nun hie", heißt es in der Schrift wider die himmliſchen Propheten, „unſer Fleiß ſein, daß wir weit voneinander ſcheiden die zwo Lehren: eine die von den Hauptſtücken lehret, das Gewiſſen in Geiſt für Gott zu regieren; die andere, die von außerweltlichen Dingen oder Werken redet". Das macht er Karlſtadt vor allem zum Vorwurf, daß er „die hohen, rechten Stück ſo ſchweiget und liegen läßt, und die geringſten ſo aufblähet, als läge der Welt Seligkeit mehr dran, denn an Chriſto ſelbſt". Und immer wieder kämpft er dagegen an, daß man nach rechter Judenart ein Geſetz machen wolle aus dem, was frei bleiben müſſe. „Es iſt ein gar großer Unterſchied", predigt er den Wittenbergern, „zwiſchen dieſen zwei Stücken, ‚müſſen ſein' und ‚frei ſein'." Denn ‚Müſſen ſein' iſt „das, was die Notdurft fordert und unbeweglich ſtehen muß, der Glaube". Frei aber muß alles bleiben, was zu den Nebendingen in Sachen der Religion gehört; alſo vor allem das Halten oder Nichthalten all jener äußeren Bräuche, welche der Papſt thun, Dr. Karlſtadt laſſen heißt. „Sie brechen", ſagte Luther wider Karlſtadt, „beide die chriſtliche Freiheit und ſind beide widerchriſtlich: aber der Papſt thuts durch Gebot, Dr. Karlſtadt durch Verbot".

In allen dieſen Stücken hat Luther in Jena allen evangeliſchen Bewohnern dieſer Stadt ein Vorbild gelaſſen. Zum erſten ein Vorbild des fröhlichen Gottvertrauens und des unerſchrockenen Glaubensmutes, dieſer feſten Grundlage alles und jedes wahrhaften Chriſtenlebens. Zum anderen ein Vorbild des männlichen Freimutes und doch zugleich des aufrichtigen Gehorſams gegen die Obrigkeit, dieſer beiden Grundzüge aller Bürgertugend, ohne welche es auch keine wahre chriſtliche Sittlichkeit giebt. Zum dritten ein Vorbild jener duldenden und tragenden Liebe, ohne welcher aller Glaubenseifer ohne Wert iſt. Zum vierten endlich ein Vorbild jenes echten Freiſinns, der die Freiheit nicht bloß für ſich, ſondern auch für andere will, der keinen Zwang aus der Freiheit macht, der das Recht der fremden Ueberzeugung ehrt, der endlich in Sachen der Religion wohl zu unterſcheiden weiß zwiſchen Hauptſachen und Nebendingen.

Es iſt mit einem Worte das Bild der wahrhaft chriſtlichen Perſönlichkeit, die im Gottes Wort gegründet, im Glauben geſtählt, im Gewiſſen gefeſtigt iſt.

Und dieſes Bild hat Dr. Luther auch dieſer unſerer Univerſität als ein Erbe hinterlaſſen, köſtlicher als äußere Reichtümer und äußerer Glanz; ein Erbe, welches zu hüten und zu bewahren der heutige Gedenktag uns mit beſonderem Ernſte mahnt.

Wenn auch Luther ſelbſt an unſerer Univerſität nicht gelehrt hat, ſo hat doch dieſe Stadt zweimal der Wittenberger Univerſität, als Wittenberg von der Peſt heimgeſucht war, eine gaſtliche Stätte bereitet, und zweimal hat der treue Genoſſe Luthers, Philipp Melanchthon, ſeinen Lehrſtuhl hier im alten Paulinerkloſter auf-

geſchlagen, 1527—1528 und 1535—1536. Darnach als unſer Kurfürſt Johann Friedrich nach der Schlacht bei Mühlberg mit der Kur und dem größten Teil ſeiner Lande auch ſeine Univerſität Wittenberg verloren hatte, da iſt es ihm ein Hauptanliegen geweſen, in den ihm noch gebliebenen Landen ein Seminar für die Diener der Kirche und Schule zu errichten. Am 13. März 1548 wurde das neue Studium in Jena zunächſt mit zwei Profeſſoren, Johann Stigel und Viktorin Strigel, eröffnet. Zehn Jahre darauf ward die Schule mit kaiſerlichem Privileg zur Univerſität erweitert und am 5. Februar 1558 feierlich geweiht. In dem Stiftungsbriefe Herzog Johann Friedrich des Mittleren ſteht geſchrieben, daß dieſe Univerſität zu Jena gegründet ſei „zur Erhaltung, Förderung und Ausbreitung Gottes reinen, ewigen und allein-ſeligmachenden Wortes, wie ſolches ſeine All-mächtigkeit in dieſen Tageszeiten durch den ehrwürdigen und hochgelehrten, unſeren lieben andächtigen Herrn Martinum Luther der heiligen Schrift Doktor ſeliger aus lauter Gnade und Güte geoffenbart".

In der nächſten Folgezeit iſt auch dieſe unſere Univerſität der Spielball der Parteien geworden, die um Luthers und Melanchthons geiſtiges Erbe ſich ſtritten. Aber das iſt nicht wahr, daß ſie gegründet worden ſei, um jenen fanatiſchen Eifergeiſt zu pflegen, welcher den Luther von Worms und der Wartburg über den Luther von Marburg vergaß, und das was an Luthers irdiſcher Erſcheinung das Menſchlichſte war, als das allein echte Merkmal des lutheriſchen Geiſtes ausrief. Vielmehr nach dem Rate des von den lutheriſchen Eiferern beſtgehaßten Melanchthon iſt dieſe unſere Hochſchule gegründet worden:

Melanchthon ſelbſt ſollte ihr erſter Lehrer ſein, und als er vorgezogen hatte, in Wittenberg zu bleiben, ſo waren es ſeine Schüler, welche berufen wurden, in Jena zu lehren. Wohl ſind vorübergehend auch andere Zeiten über Jena gekommen. Der erſte Profeſſor der Theologie, welchen Jena ſah, ward in den Kerker geworfen, der Superintendent teilte ſein Geſchick, ein dritter, Erhard Schnepf, Jenas erſter theologiſcher Dekan, entging dem Gefängniſſe nur durch den Tod. An ihrer Stelle wurden die ärgſten lutheraniſchen Eiferer berufen. Da erhoben ſich die drei weltlichen Fakultäten gegen das neue Papſttum der Theologen, der Hof erließ ſcharfe Reſkripte gegen das ſpaniſche Inquiſitionstribunal in Jena, der Gefangene Viktorin Strigel fand einen Beſchützer an ſeinem Landesherrn. Die Theologen erwiderten dem Herzog, wenn er ſie antaſte, taſte er Gottes Augapfel an: die weltlichen Herren griffen Chriſto nach dem Zügel, ſie würden ſich gewiß die Hände ſcheußlich verbrennen. Vorläufig hatten ſich nur die Eiferer ſelbſt die Hände verbrannt. Sie mußten Jena verlaſſen, Strigel kehrte mit Ehren zurück. Wenige Jahre darauf kamen unter Johann Wilhelm wieder die ſchroffen Lutheraner, dann unter der vormundſchaftlichen Regierung des Kurfürſten Auguſt eine Zeitlang die Schüler Melanchthons wieder auf; darnach lenkte auch unſere Univerſität auf ein Jahrhundert in das Fahrwaſſer der lutheriſchen Orthodoxie, die von Johann Gerhard gelehrt und glänzend vertreten, doch auch für den lebendigen Herzſchlag eines praktiſchen Chriſtentumes empfänglich blieb und bald von ihrer anfänglichen Strenge nachließ. Schon zu Ende des 17. Jahrhunderts bildete Jena durch Johann Muſäus den Mittelpunkt jener milden

und gemäßigten Richtung, die des Wittenberger Eifergeiſtes ſich erfolgreich erwehrte, dafür aber nicht weniger als 103 Ketzereien aufgerückt bekam. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts gewann mit Buddeus der der Orthodoxie gründlich verhaßte Pietismus, ſeit dem letzten Drittel mit Griesbach, Eichhorn und Döderlein die freie wiſſenſchaftliche Theologie Eingang in Jena. Seitdem iſt der theologiſchen Fakultät dieſer Hochſchule vergönnt geblieben, im freien Wettbewerb mit den anderen Fakultäten, der wiſſenſchaftlichen Erforſchung der Wahrheit zu dienen, und ſich frei aus ihrem eigentümlichen Geiſte heraus, ohne Störungen und gewaltſame Eingriffe zu entwickeln. Unſer Doktoreid fordert Ergebenheit gegen die wahre Religions- und Sittenlehre nach den bibliſchen Vorbildern, Liebe zur evangeliſchen Freiheit, für welche die ehrwürdigen Verfaſſer der ſymboliſchen Bücher mannhaft geſtritten haben und als Norm des Glaubens und Lebens die redlich und mit den Mitteln der Wiſſenſchaft erforſchte heilige Schrift. Dieſem Eide getreu, der die geſchichtliche Forſchung über die Schrift und die Unterſcheidung von Bleibendem und Vergänglichem in der kirchlichen Lehre nicht aus-, ſondern einſchließt, hat dieſe Fakultät durch Erhaltung ihrer geſchichtlichen Eigenart das geiſtige Erbe Luthers beſſer zu bewahren gemeint, als wenn ſie in knechtiſcher Devotion gegen einen heiligen Buchſtaben die evangeliſche Freiheit verleugnete. Um die Abſicht des fürſtlichen Stifters im Geiſte und mit den Mitteln des 19. Jahrhunderts zu erfüllen, bedarf ſie nicht der unerbetenen Beihilfe derer, die es gelüſtet, die traurigen Zeiten eines Flacius und Tileman Heshuſius an dieſer Hochſchule wieder zurückzurufen.

Fern ſei es von uns, am heutigen Tage den alten Streit zu erneuen, welche von den Parteien in der evangeliſchen Kirche die allein echte Hüterin des lutheriſchen Erbes ſei. Dieſes Erbe iſt ſo reich, daß gar verſchiedene Geiſter ſich darein zu teilen vermögen. Es iſt auch gar nicht ausſchließlich den Theologen in Verwahrung gegeben. Die Vertreter der verſchiedenſten Wiſſensgebiete haben Anteil daran. Der Reformator der Kirche iſt zugleich der Begründer einer neuen Kultur. Durch ſeine Bibelüberſetzung hat Luther dem deutſchen Volke eine neue Sprache, durch ſeine Lieder eine neue Poeſie, durch ſeine zahlreichen deutſchen Schriften eine neue Litteratur gegeben. Der durch die Humaniſten angebahnte Aufſchwung der klaſſiſchen Studien wurde von Luther aufs Kräftigſte gefördert. In ſeiner Mahnung an die Bürgermeiſter und Ratsherren der deutſchen Städte zur Errichtung chriſtlicher Schulen hat er vor allen Dingen zum Studium der Sprachen und der Hiſtorien getrieben, beides, die heilige Schrift zu verſtehen und weltlich Regiment zu führen. Wohl lag ihm vor allem am Evangelium, das nicht erhalten werden könne, ohne die Sprachen; aber „wenn man gleich der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, ſo wäre doch allein dieſe Urſache genugſam, die allerbeſten Schulen, beides für Knaben und Mädchen, an allen Orten aufzurichten, daß die Welt auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu erhalten doch bedarf feiner geſchickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl könnten regieren Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Geſinde".

Es iſt ein Grundzug der ſittlichen Weltanſchauung Luthers, daß er zuerſt das ſelbſtändige ſittliche Recht

der ſogenannten weltlichen Stände und ihre Unabhängigkeit von der exkluſiv kirchlichen Wertſchätzung geltend gemacht hat. Der bürgerliche Beruf iſt ihm nicht geringer als der geiſtliche, Hans mit der Schippe und Grete mit dem Beſen üben nach ihm ein nicht minder gottgefälliges Werk als der Pfaffe, der Mönch und die Nonne. Vor allem aber betont er die Unabhängigkeit der weltlichen Obrigkeit von der geiſtlichen Gewalt. Der Kampf gegen Rom iſt ihm zugleich ein Kampf des deutſchen Staates und Volkes gegen des Papſtes Tyrannei, der den deutſchen Namen, Titel und Wappen des Kaiſertums gelaſſen, aber den Schatz, Gewalt, Recht und Freiheit desſelben an ſich geriſſen: ſo freſſe der Papſt den Kern, während wir mit den ledigen Schalen ſpielen. Und weiter iſt ſein Befreiungskampf gegen Rom ein Kulturkampf im beſten Sinne des Wortes geweſen: ein Kampf für die höchſten geiſtigen Güter des deutſchen Volkes, für Wahrheit und Freiheit, für das Recht des Gewiſſens und der ehrlichen Ueberzeugung. Durch dieſen Kampf hat Luther den Weg zur freien wiſſenſchaftlichen Forſchung auf den verſchiedenſten Gebieten menſchlicher Erkenntnis geebnet. Der ehrliche Wahrheitsſinn und die wiſſenſchaftliche Gewiſſenhaftigkeit, welche die ſittliche Grundlage aller echten geiſtigen Arbeit bilden, ſie ſind ein Erbteil der deutſchen Reformation, deſſen Obhut den deutſchen Hochſchulen und zwar in allen ihren Fakultäten anvertraut iſt; ein Erbteil, deſſen treue unbeſtechliche Pflege das ſchönſte Blatt im Ruhmeskranze dieſer unſerer Univerſität iſt.

Aber vor allem iſt doch der Kampf, welchen Luther geführt hat, ein Kampf des religiöſen, des chriſtlichen Gewiſſens gegen die Tyrannei der

römiſchen Satzungen geweſen. Daß dieſe Satzungen den freien Zugang der einzelnen Seele zu ihrem Heiland verſperren, daß ſie das ſeligmachende Evangelium von der in Chriſto offenbarten Gnade verdunkeln, das war der letzte und tiefſte Beweggrund ſeines Kampfes wider das Papſttum. In dieſem Kampfe hat der fürſtliche Dulder, dem dieſe Hochſchule ihre Gründung verdankte, unentwegt feſtgeſtanden und hat lieber Land und Leute, ja Freiheit und Leben darangeſetzt, als daß er der päpſtlichen Tyrannei ſich unterworfen hätte. In dieſem Kampfe feſtzuſtehen, zu einer Zeit, in welcher die evangeliſche Sache hier durch Verräterei, dort durch ſchwächliche Nachgiebigkeit von Seiten ihrer eigenen Anhänger bedroht war, das iſt die Miſſion geweſen, zu welcher dieſe unſere Johann-Friedrichs-Univerſität ſchon durch die Stiftungsurkunde berufen worden iſt. Dieſer Kampf des chriſtlichen Gewiſſens muß unverdroſſen fortgekämpft werden, mögen auch heute wieder viele, die ſich Evangeliſche nennen, Frieden rufen, da kein Friede iſt. „Nur nicht gegen Rom, die älteſte legitime Macht in Europa, die ehrwürdigſte Hüterin der konſervativen Intereſſen“ — rufen die Einen. Als ob ſich Rom nicht unbedenklich mit allen Mächten des Umſturzes verbände, um den Kampf zu führen gegen den deutſchen Staat und gegen den deutſchen Proteſtantismus! „Nur keinen Streit um gleichgiltige Dinge“ — rufen die Anderen. Als ob das ſehnſüchtige Verlangen eines bekümmerten Herzens um *eigene* Gewißheit ſeines Friedens mit Gott eine gleichgiltige Sache wäre, als ob von bloßen Dogmen, die ſo oder anders lauten mögen, da die Rede ſein könnte, wie die tiefſten Lebensfragen der religiöſen Perſönlichkeit ſelbſt auf

dem Spiele ſtehen! Ein Liberalismus, der kein Verſtändnis für die Macht der religiöſen Antriebe zeigt, arbeitet dem Papſttum ebenſo in die Hände wie jener Konſervatismus, der in der Herrſchaft der Hierarchie die ſicherſte Bürgſchaft für die ſtaatliche Ordnung erblickt.

Mit dem bloßen Proteſtieren gegen den römiſchen Gewiſſensdruck iſts nicht gethan. Die bloße Verneinung hat noch niemals ein lebenskräftiges Werk geſchaffen. So kann auch nur ein kräftiger, lebendiger Glaube den geiſtigen Kampf aufnehmen gegen jene Macht, die um ſo gewaltiger daſteht, je geſchickter ſie geiſtige und fleiſchliche Waffen zu vereinigen weiß. Nicht Luthers Dogma, nicht die theologiſche Form ſeiner chriſtlichen Ueberzeugung thuts, aber ſein Glaube thuts, der wie eine elementare Gewalt ſein ganzes perſönliches Denken und Wollen beherrſchte, der Glaube, mit ſeiner befreienden, ſittlich läuternden und ſtählenden Gewalt. „In meinem Herzen", ſpricht Luther, „herrſcht allein und ſoll auch herrſchen dieſer einzige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jeſum Chriſtum, welcher aller meiner geiſtlichen und göttlichen Gedanken, ſo ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende iſt".

Es iſt ein inneres Erlebnis ſeiner chriſtlichen Perſönlichkeit, kraft deſſen er ſprechen kann: Chriſtus iſt mein, mein mit ſeiner Gerechtigkeit, mein mit all ſeinen Gütern. In dieſem Glauben hat er den Frieden des Gewiſſens, den Troſt der Verſöhnung, die Gewißheit der gegenwärtigen göttlichen Gnade gefunden. Dieſer Glaube iſt kein Dogma, keine theologiſche

Theorie: er iſt das Ergebnis einer ganzen inneren Lebensgeſchichte, die hinab in die tiefſten Tiefen der Seelenangſt und wieder hinauf zu den höchſten Höhen der Seligkeit führt. Den Inbegriff dieſer religiöſen Erlebniſſe hat Luther mit einem dem Apoſtel Paulus entlehnten Ausdrucke als Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet. Die Hauptſache darin iſt keine theologiſche Theorie über Chriſti Verſöhnungswerk, von deren korrekter Aneignung die Rechtfertigung abhinge, ſondern die innere Erfahrung, welche jeder einfache Chriſtenmenſch machen kann, daß nur der zur Gewißheit ſeines Friedens mit Gott zu gelangen vermag, der auf allen Eigenruhm und auf alles Verdienſt eigener Gerechtigkeit ſchlechtweg verzichtet und allein der in Chriſto offenbarten Gnade Gottes vertraut. Der rechtfertigende Glaube iſt nach Dr. Luther der Weg, auf welchem der Chriſt zur perſönlichen Gewißheit ſeines Heiles gelangt. Dieſe Gewißheit hat Luther nicht dadurch zu gewinnen vermocht, daß er, wie mans neuerlich ausgedrückt hat, in die chriſtliche Gemeinde „ſich einrechnete“. Im Gegenteile iſt er kühn durch alle Dornenhecken und Zäune hindurchgebrochen, durch welche die Kirche den perſönlichen Zugang des Individuums zu ſeinem Gott verſperrte. Ihm war es ausgemacht, daß jede Theorie, welche die unmittelbare perſönliche Heilsgewißheit als inneres Erlebnis des chriſtlichen Individuums unſicher mache, eine „Lehre der Verzweiflung“ ſei, welche den Grund des Evangeliums umſtoße.

Dieſer fröhliche, ſelige, der Gemeinſchaft ſeines Gottes gewiſſe Glaube iſt das größte Kleinod, das uns Luther zum Erbe gelaſſen hat. Seine Obhut iſt vornehmlich der theologiſchen Fakultät vertraut. Wenn

man uns zuruft: „Zurück zu dem Glauben der Väter“, ſo antworten wir: nicht zurück, aber immer tiefer hinein! Nicht zurück zu den alten Formen des Glaubens, die einſtmals lebendig waren, doch heute verlebt ſind; aber immer tiefer hinein in den innerſten Herzpunkt des evangeliſchen Bekenntniſſes, in den freien perſönlichen Herzensglauben eines lebendigen Chriſtenmenſchen, der im Evangelium ſeinen Heiland Jeſum Chriſtum, in Chriſto ſeinen Gott, in Gott die Fülle des Lebens und aller Seligkeit, das ewige Gut ſchon mitten im Zeitenſtrome gefunden hat. Die theologiſchen Lehrer dieſer Hochſchule brauchen ſich dieſes ihres Glaubens vor Gott nicht zu ſchämen; ſie ſchämen ſich desſelben auch vor den Menſchen nicht.

An der universitas literarum hat eine jede Fakultät ihren eigenen Beruf, den ſie mit rechter Treue erfüllen ſoll. Möge denn ein jedes Glied dieſer Hochſchule an ſeinem Teil und innerhalb ſeines beſonderen Berufes dazu beitragen, das Erbe Luthers zu wahren, und damit der Abſicht des erhabenen Stifters unſerer Univerſität zu entſprechen. Der heutige Luthertag hat uns aufs neue die Verpflichtungen vor die Augen geführt, die uns Lehrenden gegen die ſtudierende Jugend, die den Lernenden gegen den Beruf ihrer Zukunft, die uns allen gegen das ganze deutſche Volk obliegen. Laſſet uns eingedenk bleiben, wie Luther bei allem, was er dachte und that, „ſeinen lieben Deutſchen“ zu dienen beſtrebt war. Dann wird auch dieſe Hochſchule in Zukunft bleiben, was ſie immer geweſen iſt, eine Pflanz- und Pflegeſtätte der höchſten geiſtigen Güter unſeres Volkes, der Gewiſſensfreiheit und der gewiſſenhaften Erforſchung der Wahrheit, des deutſchen Mannesmutes

und des chriſtlichen Glaubensmutes, der treuen Berufserfüllung, die an ihrem beſcheidenen Teile dem Ganzen dient, indem ſie treu und redlich innerhalb ihrer Schranken ſich hält und des weiten Blickes für die höchſten Ideale des Lebens, für die letzten und ewigen Zwecke Gottes mit den Menſchen. Das walte Gott.

XII.

Philipp Melanchthon.

Jenaer Roſenvorleſung.*)

1891.

Unter allen Mitarbeitern Dr. Martin Luthers iſt keiner mit Philipp Melanchthon zu vergleichen. Sein Name iſt unzertrennlich mit Luthers Namen verbunden. Redet man von dem Heros der deutſchen Reformation, ſo kann man von ſeinem treueſten und größten Kampfgenoſſen nicht ſchweigen, dem Hohen, Reinen, Unentbehrlichen, wie kein Geringerer als Luther ſelbſt ſeinen Philippus genannt hat.

Vereint haben Luther und Melanchthon der deutſchen Reformation das Siegel ihres Geiſtes aufgeprägt; wie beide im Leben verbunden waren, ſo ſoll man ſie auch im Tode nicht ſcheiden, und thut mans dennoch, ſo geſchieht es nur im Dienſte eines engherzigen Parteiintereſſes, welches außer ſtande iſt, das Reformationswerk nach allen Seiten hin und in ſeinem ganzen Geiſte zu würdigen. Wirklich hat es ſchon bei Lebzeiten Luthers und Melanchthons nicht an ſolchen gefehlt, welche beide Männer auseinanderriſſen, und noch heute fehlt es nicht daran. Bei Abfaſſung der Konkordienformel wurde lange darüber geſtritten, ob

*) Der letzte Vortrag, den Lipſius vor einem gemiſchten Publikum gehalten hat; urſprünglich ausgearbeitet für den Berliner Unionsverein.

nicht Melanchthon als Ketzer verdammt werden ſollte. Der berühmte lutheriſche Streittheologe Leonhard Hutter riß einſt bei öffentlicher Deputation Melanchthons Bild von der Wand und trat es mit Füßen.

Melanchthons Schüler wurden, wenn auch nicht ohne ihre Schuld, verfolgt, ihrer Aemter entſetzt, aus ihrer Heimat verjagt oder in den Kerker geworfen. Als der hundertjährige Gedächtnistag ſeines Todes zum erſtenmale wiederkehrte, dachte niemand daran, ſein Andenken zu feiern. Erſt das Aufklärungszeitalter brachte ſeinen Namen wieder zu Ehren. Aber während die einen ihn auf Luthers Koſten erhoben und ihn bald als modernen Freiheitshelden feierten, bald wieder als Patron einer ſchwächlichen Vermittelungstheologie, haben andere den alten Groll des bekenntniseifrigen Luthertums gegen Melanchthons Namen erneut, und wieder andere haben es für angezeigt gehalten, ihn für die verhängnisvolle Verwechſelung des orthodoxen Dogma mit dem göttlichen Wort verantwortlich zu machen und ihn für den erſten konfeſſionellen Doktrinär zu erklären, der die Kirche in eine Theologenſchule verwandelt habe.

Gegenüber allen dieſen Entſtellungen ſeines geſchichtlichen Bildes lohnt es wohl der Mühe, dieſes Bild in ſchlichter Treue, ohne Entſtellung wie ohne Schönfärberei ſich zu vergegenwärtigen. Um Melanchthons geſchichtliche Größe mit einem Worte zu bezeichnen: Er iſt es geweſen, der die Fluten der humaniſtiſchen Bewegung in das geregelte Strombett der Reformation hineingeleitet und dadurch die reichen Kräfte der humaniſtiſchen Bildung der evangeliſchen Theologie und der neu begründeten evangeliſchen Kirche dienſtbar gemacht hat. Hieraus ergiebt ſich

von ſelbſt ein dreifacher Geſichtspunkt, unter welchem wir den Mann und ſein Wirken zu betrachten haben: Melanchthon als Humaniſt, als Theolog und als Kirchenreformator.

Melanchthons Jugendjahre fallen in die Zeit des Wiederaufblühens der Wiſſenſchaften, welche er nachmals ſelbſt als ein zweites Pfingſten gefeiert hat. „Wie im Anfange der Kirche die Gabe der Sprachen den Apoſteln geſchenkt ward, damit ſie das Evangelium weithin unter den Völkern verbreiteten, ſo ſcheinen in unſeren Zeiten die Sprachſtudien erweckt worden zu ſein, um die Lehre der Kirche zu reinigen". Dieſe klaſſiſchen Studien zu pflegen, erachtete Melanchthon ſelbſt für ſeinen Lebensberuf. Sein Bildungsgang und der Einfluß ſeiner Umgebung wies ihn nicht minder als die eigene Neigung früh darauf hin, ein Lehrer des Humanismus zu werden.

Geboren zu Bretten in der Pfalz am 16. Februar 1497, eines kunſtfertigen Waffenſchmieds Sohn, wurde der junge Philipp Schwarzerd von einem wackeren Hauslehrer zum Grammatikus vorgebildet. Nach dem Tode des Vaters und Großvaters kam der zehnjährige Knabe auf die Schule zu Pforzheim. Hier führte ihn der gelehrte Georg Simler in das Studium der lateiniſchen und griechiſchen Dichter ein und lehrte ihn die Philoſophie des Ariſtoteles aus den Quellen ſchöpfen. Der frühreife Geiſt des Knaben lenkte die Aufmerkſamkeit ſeines Verwandten Johann Reuchlin auf den jungen „Griechen". Reuchlin war nächſt Erasmus der gefeierteſte Führer der humaniſtiſchen Bewegung, der im Streite mit den Kölner Dominikanern den Ketzerrichtern und Dunkelmännern, unter dem Beifall der ſtrebſamen Jugend, eine tödliche

Niederlage beibrachte. In ſeinem jugendlichen Vetter erkannte Reuchlin bald einen Erben ſeines Geiſtes. Er ſchenkte dem Knaben Grammatik und Lexikon, ſetzte ihm einen roten Doktorhut auf und änderte nach der Sitte der Zeit ſeinen deutſchen Familiennamen in den griechiſchen Namen Melanchthon um.

So gleichſam eingeweiht in den Gelehrtenberuf, bezog der junge Philippus mit dreizehn Jahren die Univerſität Heidelberg. Im Hauſe des alten Gelehrten Dr. Pallas Spangel, eines Freundes und Studiengenoſſen des gelehrten Humaniſten Rudolf Agricola, wehte derſelbe Geiſt klaſſiſcher Bildung, mit welchem der junge Grieche in Pforzheim getränkt worden war. Weniger konnte ihn der Unterricht der damaligen akademiſchen Lehrer befriedigen, der noch ganz in den alten ſcholaſtiſchen Bahnen ſich bewegte. So war der jugendliche Student auf den Privatfleiß angewieſen und lernte, wie er ſpäterhin ſelbſt erzählte, indem er früh veranlaßt wurde, anderen zu lehren.

Mit vierzehn Jahren Baccalaureus, erhielt er doch auf ſein Geſuch um Promotion zum Magiſter der freien Künſte wegen allzugroßer Jugend eine abſchlägige Antwort. Gekränkt verließ er Heidelberg und überſiedelte im Herbſt 1512 nach Tübingen. Hier blühten unter tüchtigen Lehrern die klaſſiſchen Studien. Von einem wahren Heißhunger nach Erweiterung ſeiner Kenntniſſe getrieben, durchmaß er das Geſamtgebiet des damaligen Wiſſens, trieb Philoſophie, Medizin, Mathematik, legte den Grund zu ſeiner umfaſſenden Kenntnis der ſcholaſtiſchen Theologie und der Schriften der Kirchenväter und vertiefte ſich, nachdem er in den Beſitz eines griechiſchen Neuen Teſtamentes gekommen war, mit ſteigendem Eifer in das bibliſche Chriſten-

tum, deſſen gewaltigen Abſtand von der ſcholaſtiſchen Theologie er bald erkannte. Aber ſeine Hauptbeſchäftigung blieben die klaſſiſchen Studien. Im ſiebzehnten Lebensjahre erlangte er den erſehnten Magiſtergrad und machte alsbald von dem Rechte ſeiner neuen Würde, akademiſche Vorleſungen halten zu dürfen, Gebrauch. Sechs Jahre lang las er mit ſtets wachſendem Beifall über lateiniſche und griechiſche Klaſſiker und entwickelte gleichzeitig eine litterariſche Thätigkeit, die ſelbſt einen Erasmus zur Bewunderung fortriß.

Auf Empfehlung Reuchlins wurde der Einundzwanzigjährige von Friedrich dem Weiſen an die neu gegründete Univerſität Wittenberg als Profeſſor der griechiſchen Sprache berufen. „Ich weiß unter den Deutſchen keinen“, hatte Reuchlin dem Kurfürſten geſchrieben, „der über ihm ſei, ausgenommen Herrn Erasmus Roterodamus, der ein Holländer iſt“. Am 25. Auguſt 1518 zog er in Wittenberg ein; vier Tage darauf hielt er ſeine akademiſche Antrittsrede über die Reform des Unterrichtsweſens. Ueber den Eindruck, welchen ſein erſtes Auftreten in Wittenberg machte, berichtet Luther in einem Briefe an Reuchlin: „Unſer Melanchthon iſt ein bewunderungswürdiger Menſch, ja in allen ſeinen Gaben faſt über das menſchliche Maß“. Und an Spalatin ſchrieb er über ihn um dieſelbe Zeit: „Philippus laß Dir beſtens empfohlen ſein; er iſt ein vollkommener Grieche, grundgelehrt, freundlich und leutſelig. Er hat ſein Auditorium gedrängt voll und macht, daß ſich alle Theologen auf das Griechiſche legen“.

Bald war jener Freundſchaftsbund geſchloſſen, der Luther und Melanchthon fürs Leben vereinigte. Schon in ſeiner Antrittsrede hatte dieſer es ausgeſprochen,

der Nutzen der neuen klaſſiſchen Studien ſei nirgends ſo groß als auf dem Gebiete der Theologie. Von den trüben, ſchlammigen Kanälen könne man jetzt auf die Quellen zurück, könne das Neue Teſtament in der Urſprache leſen. Das war der Mann, deſſen Luther zur Befeſtigung und Weiterführung des Reformationswerkes vor allem bedurfte: Der gelehrte und feinſinnige Kenner des Altertums, der ihm im theologiſchen Streite das wiſſenſchaftliche Rüſtzeug darbot, der den feſten Grund legte zu einer freien und edlen Geiſtesbildung, ohne welche auch die Theologie wieder verſunken wäre in Barbarei, der den Bund knüpfte zwiſchen der Theologie und dem humaniſtiſchen Studium, aus welchem die reformatoriſche Bewegung ihre beſten Kräfte zog. Das Gefühl der unzertrennlichen Zuſammengehörigkeit ihrer beiderſeitigen Geiſtesgaben, das Bedürfnis der Ergänzung der eigenen Gaben und Kräfte durch die des Freundes: Das iſt es geweſen, was beide Männer zuſammenführte, was insbeſondere immer Luther, trotz vorübergehender Mißverſtändniſſe und wiederholter Verdächtigungen Dritter gegen den Freund, doch an ſeinem Philippus ſo feſthalten ließ als „an dem Organon, das ihm der Teufel nicht ſchänden ſollte“.

Melanchthon hat ſich der Größe eines Luther demütig untergeordnet; er hat in ihm den Elias voll heiligen Geiſtes geſehen, dem keiner auf Erden an Göttlichkeit glich. Und Luther hinwiederum hat, lange nachdem ſein Philippus in die Reformationsarbeit zu Wittenberg eingetreten war, ihr beiderſeitiges Verhältnis zu einander aufs Treffendſte gezeichnet: „Denn ich bin dazu geboren, daß ich mit den Rotten und Teufeln muß kriegen und zu Felde liegen, darum

meine Bücher viel ſtürmiſch und kriegeriſch ſind: ich muß die Klötze und Stämme ausreuten und bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen und zurichten muß; aber M. Philippus fährt ſäuberlich und ſtill daher, bauet und pflanzet, ſäet und begeußt mit Luſt, nachdem ihm Gott hat gegeben ſeine Gaben reichlich".

Die Ueberſiedelung Melanchthons nach Wittenberg gab dieſer jungen Univerſität den mächtigſten Aufſchwung. Von allen Seiten ſtrömte die lernbegierige Jugend herbei, um ſeine Vorleſungen zu hören. Hatte Wittenberg im Jahre 1517 erſt zweihundert Studenten gezählt, ſo ſaßen bald tauſend, ja zweitauſend Jünglinge aus allen Ländern Europas zu Melanchthons Füßen. Er ſagt es von ſich ſelbſt, daß er zum Schulamt geboren ſei. Auch in Wittenberg erſtreckte ſich ſeine Lehrthätigkeit zunächſt auf die griechiſchen und römiſchen Klaſſiker, daneben auf Rhetorik, Dialektik und Phyſik. Noch ungleich umfaſſender aber war ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Es giebt *keinen* Zweig des damaligen Studienweſens, dem er nicht ſeinen Fleiß gewidmet, und *wenig* Zweige, über die er nicht geſchrieben hat. Außer der griechiſchen Grammatik, die er ſchon in Tübingen herausgegeben, verfaßte er eine lateiniſche Grammatik, die bis gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts in den ſächſiſchen Schulen in Gebrauch war. Daneben veranſtaltete er Ausgaben und Ueberſetzungen der alten Klaſſiker und ſchrieb Lehrbücher über Rhetorik und Dialektik, über Phyſik, Pſychologie, Ethik, Politik und Geſchichte. An Univerſalität des Wiſſens war ihm unter den Zeitgenoſſen keiner, unter den ſpäteren nur etwa ein Leibniz vergleichbar.

Aber was ihn hoch über Leibniz ſtellt, iſt die unmittelbare Beziehung all ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten auf den praktiſchen Lehrberuf und auf die Erziehung der Jugend. Und keineswegs etwa bloß der akademiſchen Jugend: wie er vereint mit Luther den Fürſten und Städten Deutſchlands die Errichtung von Lateinſchulen empfahl, ſo iſt er zugleich der Begründer unſeres Gelehrtenſchulweſens geworden, das ſo lange Zeit hindurch der berechtigte Stolz des proteſtantiſchen Deutſchlands geblieben iſt. Wie er ſelbſt zahlreiche Schulen errichtet oder durch umfaſſende Ratſchläge geordnet hat, ſo hat er auch eine Generation von Pädagogen herangebildet, die in ſeinem Geiſte weiter gearbeitet haben. Was von gediegener klaſſiſcher Bildung, wenigſtens zur Zeit noch, in unſeren gelehrten Ständen zu finden iſt, das iſt zum nicht geringen Teil das Verdienſt des Mannes, der mit Recht den Namen praeceptor Germaniae, der Lehrer Deutſchlands, führt.

Aber all dieſen Reichtum des Wiſſens ſtellte der Grammatikus je länger je mehr in den Dienſt der Theologie. Von Luther gedrängt, begann er zuerſt über die Pauliniſchen Briefe, dann über die Evangelien und über einige altteſtamentliche Schriften Vorleſungen zu halten. Ueber alle dieſe bibliſchen Bücher arbeitete er nachher Kommentare aus. Schon ein Jahr nach ſeiner Berufung nach Wittenberg ſchreibt er an einen Freund: „Ich lebe ganz in der heiligen Schrift. Sie flößt dem Geiſte, der ſich mit ihr beſchäftigt, ein wunderbares Vergnügen, eine himmliſche Ambroſia ein“. Faſt wider Willen wurde er 1519 zum Bakkalaureus der Theologie ernannt und in die theologiſche Fakultät aufgenommen. Doch konnte er

ſich in ſeiner Beſcheidenheit nie entſchließen, den theologiſchen Doktorgrad anzunehmen oder die Kanzel zu beſteigen. Aber Luther hatte Recht, wenn er über ihn ſagt: „Was wir wiſſen in den Wiſſenſchaften und der wahren Philoſophie, das danken wir Philippo. Er iſt zwar ein ſchlichter Magiſter, aber doch ein Doktor über alle Doktores“.

Der Auslegung der heiligen Schrift hat Melanchthon die geſicherte philologiſche Grundlage gegeben; an Luthers Bibelüberſetzung hat er unter allen Arbeitsgenoſſen den hervorragendſten Anteil genommen. Aber als die reifſte Frucht ſeiner Schriftſtudien iſt die erſte Zuſammenfaſſung der proteſtantiſchen Glaubenslehre, ſeine Loci theologici (theologiſche Hauptartikel), erwachſen. Die Entſtehung der Loci aus Melanchthons Vorleſungen über den Brief an die Römer iſt charakteriſtiſch für den urſprünglichen Geiſt der reformatoriſchen Bewegung. In ihrer Urgeſtalt vom Jahre 1521 beſchränkten ſie ſich ſtreng auf eine Entwickelung derjenigen Lehrſätze, welche von unmittelbar praktiſcher Bedeutung für das perſönliche Heilsleben ſind. Da leſen wir noch kein Wort von Dreieinigkeit, Menſchwerdung Gottes, den zwei Naturen u. ſ. w., kein Wort von all jenen tranſcendent-metaphyſiſchen Dogmen, in welchen die alte Kirche und, übereinſtimmend mit ihr, die mittelalterliche Scholaſtik den eigentlichen Kern des Chriſtentums gefunden hatte. Statt deſſen ſtellt ſich die Erörterung ſofort in den religiöſen Mittelpunkt des Chriſtentums, in die Lehren von Sünde und Gnade, Geſetz und Evangelium, Rechtfertigung und Wiedergeburt hinein. Der Wert der einzelnen Dogmen wird an ihrer praktiſchen Wirkſamkeit und beſeligenden Kraft gemeſſen. „Die Geheimniſſe der

Gottheit", ſchreibt Melanchthon, „ſind beſſer anzubeten als aufzuſpüren; ja, es iſt immer ein gefährliches Wageſtück, ſie unterſuchen zu wollen. Dagegen wer die übrigen Lehrſtücke nicht kennt, wer von der Macht der Sünde, von Geſetz und Gnade nichts weiß, von dem ſehe ich nicht ab, mit welchem Rechte ich ihn einen Chriſten nennen ſoll, da ja aus dieſen Stücken recht eigentlich Chriſtus erkannt wird. Denn Chriſtus erkennen heißt ſeine Wohlthaten erkennen, nicht aber über ſeine beiden Naturen oder über den Hergang der Menſchwerdung ſpekulieren".

Mit Recht iſt geſagt worden, daß ſich hier der Proteſtantismus im erſten kühnen Aufſchwunge über die dogmatiſche Denkart der vorangegangenen kirchlichen Zeitalter erhoben habe. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung im Chriſtentume wird nicht in erſtaunlichen Aufſchlüſſen über Dinge, die über jede mögliche Erfahrung hinausliegen, ſondern in den praktiſch-religiöſen Wahrheiten gefunden, deren der Chriſt zu ſeinem Seelenheile bedarf, alſo in denjenigen Stücken, „wodurch das Chriſtentum ſelbſt erſt chriſtlich wird".

Luther hat Melanchthons Loci für ein unübertreffliches, nicht bloß der Unſterblichkeit, ſondern auch der Aufnahme in den Kanon würdiges Buch erklärt. Wirklich iſt in der urſprünglichen Geſtalt dieſer Schrift „der religiöſe Kanon der proteſtantiſchen Lehrart" klarer und reiner ausgeprägt, als in irgend einer der ſpäter entſtandenen Bekenntnisſchriften. Melanchthon ſelbſt hat ſich auf dieſer Höhe nicht halten können. Die ſpäteren Ausgaben ſeiner Loci lenken in die traditionellen Bahnen zurück und verbreiten ſich wieder über das ganze, von der Scholaſtik angeſammelte dog-

matiſche Material. Aber wenn aus einem und demſelben Munde die entgegengeſetzten Vorwürfe gegen ihn laut geworden ſind, er ſtehe an ſyſtematiſcher Kraft und logiſcher Durchbildung des Lehrſtoffes weit hinter der Scholaſtik zurück, und wiederum, er ſei der intellektuelle Urheber der proteſtantiſchen Scholaſtik geworden: ſo iſt der eine Vorwurf ſo ungerecht wie der andere. Der erſte Vorwurf beruht auf der Ueberſchätzung der logiſchen Begriffsſpalterei und der ſchulgerechten Syſtematik gegenüber der ſchlichten Darlegung der praktiſch-religiöſen Grundgedanken des Chriſtentums. Der entgegengeſetzte Vorwurf aber überſieht, daß die reformatoriſche Bewegung ſich ihr Exiſtenzrecht in der Kirche erſt mühſam erkämpfen mußte, und daß es unter den gegebenen Verhältniſſen ohne Kompromiſſe mit dem Ueberlieferten nicht abging. Man mag dies im Intereſſe der Reinheit der evangeliſch-proteſtantiſchen Grundgedanken bedauern; es iſt aber kein Schade, daß auch uns Heutigen noch etwas zu thun übrig bleibt, um den religiöſen Gedanken der Reformation, gegenüber dem Rückfalle in die Scholaſtik, in ſeine urſprüngliche Geltung wieder einzuſetzen. Von dem Maße, in welchem uns dies im Kampfe mit einer neu-alten Orthodoxie gelingt, hängt die Zukunft des Proteſtantismus ab.

Es mag zugeſtanden werden, daß Melanchthon um des Friedens willen, und um die Einheit der Kirche, dieſes auch heute noch von vielen über alles hochgehaltene Gut, zu retten, in ſeinem nachmaligen Wiederanſchluſſe an die Ueberlieferung weiter als nötig ging. Aber auch Luther hatte ſo wenig wie er mit der alten Lehrüberlieferung brechen wollen. Die Zurückſtellung der praktiſch-religiös bedeutungsloſen

metaphyſiſchen Dogmen beim erſten Anlaufe der neuen religiöſen Bewegung hatte weder bei Luther noch bei Melanchthon den Sinn gehabt, dieſelben beſtreiten zu wollen. Melanchthon aber war von Haus aus mehr eine konſervative, die neu eroberte Gedankenwelt an die überlieferten Formen anknüpfende, als eine religiös produktive und genial umgeſtaltende Natur. Hat der Heros der Reformation die letzten Konſequenzen aus der neuen religiöſen Grundanſchauung zu ziehen unterlaſſen, ſo war dies noch weniger die Sache des Dogmatikers der Reformation.

In der Augsburgiſchen Konfeſſion und noch umfaſſender in der Apologie hat Melanchthon ſich eine Verſtändigung mit den Gegnern zum Ziele geſetzt und darum gefliſſentlich das Gemeinſame mit ihnen hervorgehoben. In den ſpäteren Auflagen der Loci ſowie in den zahlreichen übrigen Schriften der Folgezeit zeigt er ſich beſtrebt, die Lehre der reformatoriſchen Kirche im Anſchluß an die kirchliche Vergangenheit und an die Lehre der allgemeinen Kirche zu entwickeln. Und doch hat er, auch wo er ſich noch ſo eng an die Ueberlieferung anſchließt, den großen religiöſen Grundgedanken der Reformation nicht das Geringſte vergeben. Das iſt es, was er römiſcher und ſcholaſtiſcher Verdunkelung gegenüber immer wieder hervorhebt: daß es ſich bei der Predigt des Evangeliums vor allem um einen feſten und gewiſſen Troſt handle für alle erſchrockenen und verzagten Gewiſſen. Den religiöſen Mittelpunkt der evangeliſchen Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein hat gerade er ungleich klarer und ſicherer als Luther auf ſeinen beſtimmten Ausdruck gebracht. Und wenn ſeine Lehre von der Erbſünde und von dem ſtellvertretenden Straf-

leiden Chriſti dem verſtändigen Denker noch ſchwerere Anſtöße bereiten, als die mittelalterliche Lehrfaſſung, ſo liegt der Grund in nichts anderem als darin, daß er die alten Vorſtellungsformen mit einem tieferen religiöſen und ethiſchen Gehalte zu erfüllen trachtete, der früher oder ſpäter den alten Rahmen zerſprengen mußte, wie neuer Wein die alten Schläuche zerreißt.

Und immer beſtimmter hat er in jeder neuen Auflage ſeiner Loci den ſittlichen Geiſt des Chriſtentums geltend gemacht. Wie die anderen Reformatoren, ſo hat auch er anfangs mit aller Schärfe die Prädeſtinationslehre vertreten. Erasmus hat ihn im Verdachte gehabt, die ſtärkſten Stellen in Luthers Schrift von der Unfreiheit des menſchlichen Willens ſtammten aus ſeiner Feder. Aber gerade das umgekehrte Urteil iſt das richtige, daß Melanchthon unter dem übermächtigen Einfluſſe Luthers zu Aufſtellungen getrieben wurde, die ſeiner individuellen Art nicht gemäß waren. Früher als alle Mitgenoſſen der Reformation trat er von jener harten, den ſittlichen Charakter des chriſtlichen Glaubens gefährdenden Lehre zurück.

Und mit ſteigender Klarheit macht er ſeit dem Kommentar zum Koloſſerbriefe vom Jahre 1527 und beſonders ſeit der neuen Auflage der Loci vom Jahre 1535 eine Auffaſſung des Chriſtentums geltend, welche, unbeſchadet der alles Heil begründenden göttlichen Gnade, doch auch das Recht der freien ſittlichen Perſönlichkeit anerkannte. So hob er immer beſtimmter hervor, daß der Menſch auch ſchon vor ſeiner Bekehrung einen gewiſſen freien Willen habe „zur bürgerlichen Gerechtigkeit“ oder zur Erfüllung der Gebote der „zweiten Geſetzestafel“. Unter der Pädagogie des Geſetzes kann auch der Unbekehrte ſich grober Sünden

enthalten. So wollte er ferner nichts hören von jener Uebertreibung der lutheriſchen Lehre, nach welcher der Menſch in der Bekehrung ſich nur verhalten ſollte wie ein Stock oder Block. Der Menſch *wird* nicht bekehrt, ſondern er *läßt* ſich bekehren: unter dem erziehenden Einfluſſe der vorbereitenden Gnade wird in ihm die Kraft geweckt, den Widerſtand und die Schwachheit des Fleiſches zu bekämpfen. Daher lehrte er *drei* Urſachen der Bekehrung: das Wort, den heiligen Geiſt und den neuerſtandenen Willen; daher ſoll nach ihm auch das Werk der Bekehrung ſelbſt aus drei Stücken beſtehen: Buße, Glauben und neuem Gehorſam; daher forderte er ſchon in den Viſitationsartikeln, vor und neben der Glaubenspredigt die Bußpredigt zu treiben und über dem Evangelium das Geſetz nicht zu vergeſſen. Denn „rechter Glaube kann nicht ſein, wenn nicht vorher Reue und Leid iſt, und rechte Furcht und Schrecken vor Gott“. So lehrte er weiter, daß außer dem Glauben auch gute Werke notwendig erfordert werden, nicht etwa um dadurch gerechtfertigt zu werden, ſondern weil ſie Merkzeichen des wahren Glaubens und notwendige Mittel ſeien, uns im Gnadenſtande zu bewahren.

Man kann ſagen, daß Melanchthon ſeine Gedanken zuweilen mißverſtändlich formulierte, daß er den Schein einer Beeinträchtigung der Lehren von der Gnade und vom Glauben nicht immer glücklich vermieden hat. Aber gerade er hat ſich die redlichſte Mühe gegeben, Mißverſtändniſſe ſeiner Lehrweiſe aufzuklären, bedenkliche Ausdrücke durch minder verfängliche zu erſetzen. Dennoch blieben ihm feindſelige Angriffe aus der Mitte des lutheriſchen Heerlagers nicht erſpart. Und ſoviel iſt an dieſen Anklagen richtig: Melanchthon hat

im Laufe der Zeit immer bestimmter eine eigene Theologie ausgebildet, die in nicht unerheblichen Stücken sich von der Lehrweise Luthers entfernte. Am handgreiflichsten tritt dies in seiner Umbildung der lutherischen Abendmahlslehre hervor. Nicht die geheimnisvolle Verbindung von Leib und Blut Christi mit den Abendmahls*elementen*, sondern die Gegenwart des lebendigen Christus bei der heiligen Handlung; nicht die *mündliche* Nießung von Leib und Blut auch durch die Ungläubigen, sondern den *geistlichen* Genuß durch den Glauben hebt er immer bestimmter als die Hauptsache an dem heiligen Mahle hervor. Mit der Differenz in der Abendmahlslehre hängt endlich auch die Differenz in der Lehre von der Person Christi zusammen. Die nach Luthers Vorgang besonders von Johann Brenz aufgebrachte Lehre von der Vergottung der Menschheit Christi und von der Allgegenwart des verklärten Leibes des Herrn dünkte ihm eine neue Barbarei, die er noch in einer seiner letzten Streitschriften mit größter Schärfe zurückwies.

In der früheren Periode seines Wittenberger Wirkens wollte Melanchthon, wie er selbst bekannt hat, nichts anderes sein, als Luthers Interpret. Aber seit den Vergleichsverhandlungen bald mit den römischen Gegnern, bald mit den Oberdeutschen und Schweizern, bald mit den auswärtigen Landeskirchen, trat er immer bestimmter als der theologische Wortführer seiner Partei in den Vordergrund. Der Verfasser der grundlegenden Bekenntnisschriften, auf denen das neuerstehende deutsch-evangelische Kirchenwesen sich aufbaute, er hat auch als Dogmatiker mehrere Jahrzehnte lang ein fast uneingeschränktes Ansehen genossen. Zumal nach Luthers Tode galt er bei Freund und Feind als das geistige

Haupt des evangeliſchen Deutſchlands. Aber in demſelben Maße, als Melanchthons eigentümliche Lehrweiſe ſich ausbildete, ſchärfte ſich der Gegenſatz der Schule Luthers zur Schule Philippi, und ſteigerte ſich zuletzt zu unverſöhnlichſter Feindſchaft. Schon bei Luthers Lebzeiten begannen die Hetzereien bei Hofe; im Jahre 1537 war von einer förmlichen Unterſuchung gegen Melanchthon, wegen ſeiner Lehrabweichung von Luther, die Rede. Zwar Luther ebenſowenig als Kurfürſt Johann Friedrich haben zu dieſer Gewaltthat ſich hergegeben. Aber um dieſelbe Zeit ſchrieb Amsdorf an Luther über Melanchthon: er nähre eine Natter an ſeinem Buſen. Schlimmere Zeiten kamen für ihn nach Luthers Tode.

Was die theologiſchen Kämpfe in Melanchthons letzten Lebensjahren beſonders verbittert hat, das war die wirkliche oder vermeintliche Verbindung, in welcher ſeine eigentümlichen Lehrmeinungen mit ſeiner kirchenpolitiſchen Haltung ſtanden. Nichts iſt ihm in alter und neuer Zeit häufiger zum Vorwurf gemacht worden, als ſeine unermüdlichen Verſuche, hier mit den römiſchen Gegnern, dort mit den Schweizern zu vermitteln. Und es läßt ſich gar nicht verkennen, daß ſeine Nachgiebigkeit gegen die Prieſter oft an Schwäche grenzt, und daß ſein Handeln zuweilen durch Menſchenfurcht und menſchliche Klugheitsrückſichten beſtimmt war. Hier tritt er hinter Luthers großartigem Gottvertrauen und heroiſchem Glaubensmute ſtark in den Schatten. „Eurer großen Sorge“, ſchreibt ihm Luther einmal von der Koburg nach Augsburg, „bin ich von Herzen feind; daß ſie ſo überhand nimmt, iſt nicht der Sachen, ſondern unſeres Unglaubens Schuld. Eure Philoſophie, nicht eure Theologie, quält euch ſo, gerade als könntet ihr

mit eurer unnützen Sorge etwas ausrichten". Aber man darf nicht vergeſſen, daß auch in den ſchlimmſten Stunden dieſe Nachgiebigkeit Melanchthons ihre Gründe hatte, und daß er, ſobald er das Evangelium ſelbſt und deſſen lautere Predigt bedroht ſah, nicht bloß den verlorenen Mut alsbald wiederfand, ſondern von den Gegnern ſelbſt der Hartnäckigkeit angeklagt wurde. Noch ſchwerer fällt zur gerechten Würdigung ſeines Verhaltens ins Gewicht ſeine Scheu, von der allgemeinen Kirche ſich zu trennen, ſeine konſervative Natur, die ſoweit als möglich in Lehre und Bräuchen an das Ueberlieferte anknüpfte, endlich nicht zum Wenigſten ſein weiter, ökumeniſcher Sinn, der auch über große Differenzen hinweg die Friedenshand ausſtreckte.

Ein ſtiller Gelehrter, ward Melanchthon halb widerwillig in die kirchlichen Kämpfe hineingezogen; „er mußte, ob er wollte oder nicht, zeitlebens ein Streiter Chriſti, im Felde liegen und überall in den vorderſten Reihen kämpfen". Seitdem er ſeinen Luther nach Leipzig zur Disputation mit Eck geleitet, trat er in Wort und Schrift mit ſteigender Entſchiedenheit für ihn ein. Seit den Schriften gegen Eck, gegen den Italiener Rhadinus und gegen die Pariſer Theologen ſteht er Schulter an Schulter mit Luther im Strome der reformatoriſchen Bewegung. Wohl war er nicht der Mann, den Bilderſtürmern in Wittenberg Halt zu gebieten, und mit den neuen Propheten, die einem Luther nicht imponierten, wußte er ſich keinen Rat. Aber bald darauf finden wir ihn wieder mit Luther friſch an der Arbeit bei der Kirchenviſitation in Kurſachſen. Auf dem Reichstage zu Speier 1529, wohin er ſeinen Kurfürſten begleitete, half er, wenn auch unter Schwachheit, mit zu jener Proteſtation, der wir

Proteſtanten den Namen verdanken. Seitdem hat er auf zahlreichen Reichstagen, Konventen und Religionsgeſprächen die evangeliſche Sache als deren vornehmſter Wortführer vertreten.

Er war der Verfaſſer der Ausburgiſchen Konfeſſion, die urſprünglich als ein Friedensvorſchlag an die Gegner gemeint, in der Folgezeit das allgemeine Panier der Evangeliſchen geworden iſt. Sein nachmaliges Verhalten auf dem denkwürdigen Reichstage zu Augsburg iſt leider nicht freizuſprechen von dem Vorwurfe allzugroßer Aengſtlichkeit. Nach Luthers Meinung war mit der „Apologia Leiſetreterin", wie er die Konfeſſion nannte, den Gegnern ſchon mehr als genug nachgegeben; „wenn ſie dieſe verwerfen", ſchreibt er an Melanchthon nach Augsburg, „ſo weiß ich nicht, was ich noch weiter nachgeben könnte". Aber angeſichts der drohenden Haltung des Kaiſers und der römiſchen Partei zitterte Melanchthon vor der Gefahr eines Krieges. Er ging die Gegner mit immer neuen Bitten und Vorſchlägen an und war zeitweilig zu noch größeren Zugeſtändniſſen geneigt, wenn ſie nur die freie Predigt des Evangeliums, den Laienkelch, die Prieſterehe und die Aufhebung der Mönchsgelübde nachlaſſen wollten. Unmutig klagte der Nürnbergiſche Geſandte: „Philippus iſt kindiſcher als ein Kind geworden", und der Landgraf von Heſſen, der, unzufrieden mit dem Gange der Verhandlungen, nach Hauſe gereiſt war, ſchrieb ſeinen Räten: „Greift dem vernünftigen Weltweiſen, dem verzagten, ich darf nicht wohl mehr ſagen, Philippo in die Würfel".

Dennoch wäre es ungerecht, Melanchthon vorzuwerfen, er habe das Evangelium preisgegeben. Er war der freilich irrigen Meinung, in der Lehre ſei

kein ſo großer Unterſchied, eine Verſtändigung über die Hauptartikel des chriſtlichen Glaubens wohl möglich. „Ich möchte“, ſo ſchreibt er einmal, „durchaus nicht der Urheber eines neuen Dogma in der Kirche ſein“. Als die Verhandlungen ſich glücklicherweiſe zerſchlugen, fand auch Melanchthon den verlorenen Mut wieder und ſchrieb noch in Augsburg zur Widerlegung des päpſtlichen Konfutationsbuches ſeine köſtliche Apologie der Augsburgiſchen Konfeſſion, in welcher die großen religiöſen Grundgedanken der Reformation mit einer Klarheit und Schärfe, wie in keiner ſpäteren Bekenntnisſchrift wieder, hervortraten. In einem Briefe vom 18. September 1530 erteilt Luther ſelbſt ſeinem Freunde und ſeinen Mitarbeitern auf dem Reichstage das Lob: „Ihr habt Gottes heiliges Werk, wie es geziemet den Heiligen, würdig ausgerichtet. Freuet euch in dem Herrn und ſeid fröhlich, ihr Gerechten, lange genug ſeid ihr betrübt worden in der Welt“.

Zur richtigen Beurteilung von Melanchtons Verhalten iſt aber noch ein anderes hinzuzunehmen. Er iſt zu allen Zeiten, nicht bloß um des Friedens willen, ſondern aus einer gewiſſen konſervativen Neigung bereit geweſen, dem Papſte und den Biſchöfen, zwar nicht nach göttlichem aber nach menſchlichem Recht, die Jurisdiktion über die Evangeliſchen wieder einzuräumen, wenn jene nur die freie Predigt des Evangeliums geſtatten wollten. Mit einer berühmten, dieſes Zugeſtändnis ausſprechenden Klauſel hat er einige Jahre nachher Luthers Schmalkaldiſche Artikel unterſchrieben, und bis an ſein Lebensende blieb er ſich darin getreu. Gerade hierin ſtimmte ihm auch Luther während des Augsburger Reichstages ausdrücklich bei und tröſtete ſeinen Freund über die aus dieſem Grunde

gegen ihn gerichteten Vorwürfe. Nun hat Luther freilich klarer als Melanchthon geſehen, daß die Biſchöfe nie und nimmer in die Bedingungen willigen würden, unter denen ſie die ihnen entriſſene Gewalt wieder erhalten ſollten. In dieſem Stück aber ſind es gerade die evangeliſchen Fürſten und Stände geweſen, welche von vornherein jedes Zugeſtändnis an Papſt und Biſchöfe rundweg ablehnten. Sehr verſtändig forderte Philipp von Heſſen als Gegenleiſtung, daß die Papiſten in ihren Landen die Predigt des lauteren Evangeliums zulaſſen ſollten; wollten ſie dieſes nicht, ſo ſei ihnen um kein Haar breit zu weichen. Und noch beſtimmter erwiderte Kurfürſt Johann Friedrich auf ähnliche Vorſchläge Melanchthons, auf dem Reichstage zu Regensburg (1541): Eine Reformation, welche die Biſchöfe wieder einſetzte, ſei ein leerer Schein: wenn ſie die Gewalt behielten, könnten ſie „allerwege ein Loch darin machen“. Ein andermal, als die Wittenberger Theologen und Juriſten einen päpſtlichen Nuntius, deſſen Ankunft in Weimar angekündigt war, mit Ehren zu empfangen rieten, ſchrieb der Kurfürſt eigenhändig unter Luthers Gutachen: Das beſte ſei, man weiſe den Nuntius gleich an der Grenze zurück: denn der Papſt ſei nicht das Haupt der Kirche, ſondern der allerärgſte Feind der Evangeliſten, der nur ſeine antichriſtliche Herrſchaft zu befeſtigen ſuche.

Noch heftigere Angriffe als während der Friedensverhandlungen zu Augsburg und Regensburg mußte Melanchthon in den Streitigkeiten über das ſogenannte Interim erfahren. Nach der Schlacht bei Mühlberg, als der ſchmalkaldiſche Bund niedergeworfen, als Johann Friedrich der Kur und des größten Teiles ſeiner Lande beraubt war, da forderte der neue Landes-

fürſt Moritz von den Wittenberger Theologen, dem Kaiſer nachzugeben, ſoviel man immer vermöge. Das von Karl V. als Reichsgeſetz verkündigte Augsburger Interim mit ſeiner Verfälſchung der evangeliſchen Lehre wurde von Melanchthon ſtandhaft zurückgewieſen: er wollte lieber ſterben, als zu ſolcher Verwüſtung die Hand bieten. Aber in den ſogenannten Mitteldingen, den äußeren Bräuchen und Ceremonien, glaubte er ohne Schädigung des Gewiſſens nachgeben zu dürfen. So kam unter ſeiner Leitung das Leipziger Interim zu Stande, das, in der Lehre gut evangeliſch, doch nahezu den ganzen katholiſchen Kultus, natürlich mit Ausnahme des Meßopfers, wieder herſtellte. Ein weißes Chorhemd dünkte Melanchthon kein zu hoher Preis, um der Kirche und der ſtillen Gelehrſamkeit den Frieden zu ſichern. Er hatte nur widerſtrebend eingewilligt in das, was er bei der damaligen Notlage doch nicht abzuwenden vermochte. Luther ſelbſt hatte zehn Jahre früher bei der Einführung der Reformation in Kurbrandenburg ungefähr die gleichen Zugeſtändniſſe gutgeheißen. Aber den Eiferern dünkte die Gelegenheit günſtig, das Anſehen Melanchthons für immer zu erſchüttern. Matthias Flacius, der leidenſchaftliche jener Zeloten, welcher den Luther noch zu überluthern trachtete, und Melanchthons alter Widerſacher Nikolaus Amsdorf, der vertriebene Biſchof von Naumburg, überſchütteten ihn von Magdeburg aus, wo ſie vorläufig vor dem Kaiſer ſich ſicher fühlten, als aus ihrer „Gotteskanzlei“ mit einer Flut von Anklagen und Schmähreden.

Es war doch nicht bloß der Streit über die Mitteldinge, welcher jene Eiferer in Harniſch brachte. Noch mehr als Melanchthons große Nachgiebigkeit

gegen Rom machte man ihm seine Annäherung an Calvin in der Abendmahlslehre zum Vorwurf. Melanchthon hatte einst aus politischen Gründen jede Verbindung mit den Schweizern widerraten. Auf dem Marburger Gespräche (1529) stand er fest auf Luthers Seite gegen Zwingli. Noch auf dem Augsburger Reichstage äußerte er sich über Zwinglis Konfession in den härtesten Ausdrücken. Seine Abneigung gegen den Züricher Reformator wurde noch bestärkt durch den unbegründeten Verdacht gegen ihn, daß er wiedertäuferische Meinungen hege und daß er Politik und Religion auf ungehörige Weise vereinige. Aber der gelehrte Briefwechsel wit Oekolampadius und fortgesetzte Studien in den Kirchenvätern führten ihn allmählig selbst von Luthers Abendmahlslehre immer weiter ab. Schon auf dem Kasseler Religionsgespräche hatte er nur widerstrebend Luthers harte Forderungen vertreten und seit Zwinglis Tod auf ernsteste um eine Ausgleichung mit den Schweizers sich gemüht. Aus diesem Streben ging 1536 die durch Martin Butzers und Melanchthons Bemühungen zu stande gebrachte Wittenberger Konkordia hervor, welche als die erste, wenn auch noch mangelhafte evangelische Unionsformel bezeichnet werden kann.

Von derselben Unionsgesinnung ist die Aenderung eingegeben, welche Melanchthon im Jahre 1540 in der neuen Ausgabe der Augsburgischen Konfession im Artikel vom Abendmahle vornahm. Die „erklärte, in etwas gemehrte" Konfession wurde Jahrzehnte lang von den Evangelischen unbedenklich gebraucht, von den Theologen und Ständen allen Verhandlungen und Religionsgesprächen zu Grunde gelegt und gelegentlich gegen den Vorwurf der Fälschung nachdrücklich ver-

teidigt. Aber als in den letzten Lebensjahren Luthers der alte Streit aufs neue — nicht ohne Schuld der Züricher — wieder aufflammte, geriet auch Melanchthon selbst in den Verdacht der Ketzerei. Er hat die ursprüngliche Lehrweise Zwinglis niemals gebilligt; aber unter Zurückstellung aller dunklen und verwickelten Streitfragen hat er immer nachdrücklich geltend gemacht, was ihm als der religiöse Kern der Abendmahlslehre erschien: die Gegenwart des lebendigen Christus in der Abendmahlshandlung, zum Zwecke der geistigen Vereinigung der Gläubigen mit ihm. Der alternde Luther, durch fremde Einflüsterungen mißtrauisch gemacht, ließ seinem Unmute gegen Melanchthons Unionsbestrebungen zuweilen unverhohlen die Zügel schießen; zuletzt siegte doch immer wieder die alte Liebe zu dem treuen Gefährten.

Nach Luthers Tode, als die Zerrissenheit im evangelischen Lager zur Freude der Papisten in demselben Grade stieg, als der politische Horizont sich umdüsterte, verdoppelte Melanchthon seine Bemühungen um eine Verständigung der Evangelischen untereinander. Schon früher hat er einmal an Luther geschrieben; „Wenn ich die Konkordie mit meinem Blute erkaufen könnte, ich würde es gern thun". Derselbe Geist echt christlicher Weitherzigkeit, welcher ihn trieb, in Verhandlungen mit den Nationalkirchen von Frankreich, England, ja selbst mit der griechischen Kirche sich einzulassen, machte ihm die Vereinigung der *evangelischen* Kirchen zur Herzenssache. So ist er der eigentliche *Vater der evangelischen Union* geworden, und seine Schule hat nachmals überall, wo sie Einfluß behielt, die brüderliche Gemeinschaft mit der reformierten Kirche des In- und Auslandes be-

fördert. Aber ein nachgeborenes Lutheranergeſchlecht, dem ſchon die kleinſte Abweichung von Luthers Meinungen eine Verleugnung des Evangeliums dünkte, wußte durch ſein wüſtes Schelten und Toben jeden Unionsverſuch zu verhindern.

Melanchthon war weit entfernt, durch geflickte Unionsformeln, die jeder Teil in anderem Sinne zurechtlegte, die Einigung herſtellen zu wollen. Von den Vergleichsverhandlungen mit den römiſchen Gegnern her wußte er allzugut, daß zweideutige Formeln und dogmatiſche Mengerei nur den Schein eines Friedens erzeugen. Noch in ſeinem Teſtamente hat er dieſer Ueberzeugung Ausdruck gegeben. Aber immer dringender warnte er davor, um untergeordneter Differenzpunkte willen die kirchliche Gemeinſchaft aufzuheben. Ihm war es vor allem um die religiöſe Subſtanz, nicht um die Lehrfaſſung des evangeliſchen Glaubens zu thun. Ein Vorbild für dieſen echten Unionsgeiſt iſt ſein perſönliches Freundſchaftsverhältnis zu Calvin. Abgeſehen von dem Punkte über das Abendmahl, ſteht Melanchthon den Anſchauungen Calvins weit ferner als Luther. Aber trotz der theologiſchen Differenzen hat er mit dem Genfer Reformator einen lebhaften freundſchaftlichen Briefwechſel unterhalten und noch kurz vor ſeinem Ende ſeine Glaubensgemeinſchaft mit ihm bezeugt. Dem Luthertum eines Amsdorf und Flacius dünkte das freilich eine unverzeihliche Sünde.

Immer trüber geſtaltete ſich der Lebensabend unſeres Reformators. Zu den Sorgen um die Kirche geſellte ſich häusliches Leid und zunehmende Körperſchwäche. Den Paſſauer Vertrag und den Augsburger Religionsfrieden, der den Proteſtanten eine reichs-

geſetzliche Anerkennung verſchaffte, hat er noch erlebt. Aber ärger als je tobte in ſeinen letzten Lebensjahren der innere Zwieſpalt der Evangeliſchen untereinander. Wohl war das Vertrauen in ihn bei dem Erneſtiniſchen Fürſtenhauſe noch unerſchüttert. Im Jahre 1548 wurde nach ſeinem Rate die Univerſität Jena gegründet, er ſelbſt ſollte ihr erſter Lehrer ſein, und da er ſich für Wittenberg entſchied, wurden Schüler von ihm die erſten Profeſſoren an der Jenaiſchen Hochſchule. Aber bald nachher gedieh unter dem Schutze des Weimariſchen Hofes wie üppig wucherndes Unkraut der beſchränkteſte und leidenſchaftlichſte Eifergeiſt, der die Echtheit ſeines Luthertumes durch Spionieren, Schimpfen und Verdammen zu bewähren ſuchte und den Kampf gegen des „alten Ketzers“ Philippus Lehrweiſe auf der ganzen Linie aufnahm. Matthias Flacius ließ ihm einſt eine ganze Liſte von Irrlehren vorlegen, deren öffentlichen Widerruf er von ſeinem alten Lehrer verlangte. Von dieſem ob ſolcher Unverſchämtheit mit großer Entrüſtung zurückgewieſen, drohte er, Melanchthon dürfe nicht länger auf deutſchem Boden geduldet werden. Das in dieſem fanatiſchen Geiſte im Namen der Söhne Johann Friedrichs geſtellte weimariſche Konfutationsbuch verdammte 1559 die philippiſche Theologie als „zwinglianiſche, ſynergiſtiſche, adiaphoriſtiſche Ketzerei“ und bedrohte ihre Anhänger mit den härteſten Strafen. Den Anfang machte man in Jena mit Austreibung und Einkerkerung philippiſtiſcher Profeſſoren und Prediger. Auch der Dresdener Hof wurde von Weimar aus im Sinne des ſchroffen Luthertumes bearbeitet. Melanchthon ſelbſt glaubte ſich in Wittenberg bedroht und dachte noch in ſeinen alten Tagen an eine Zuflucht in Heidelberg.

Angeſichts des Todes, als ſeine Geduld bis zur Neige erſchöpft war, legte er noch einmal ein offenes Bekenntnis ſeiner Ueberzeugungen ab, das nach den Beſtimmungen ſeines Teſtamentes zugleich als Antwort gegen die Papiſten, Flacianer und andere Widerſacher gelten ſollte. Bald nachher verſah er den Kurfürſten von der Pfalz mit einem von dieſem geforderten Gutachten über den Abendmahlsſtreit, welches das evangeliſche Recht der calviniſchen Sakramentslehre rückhaltlos anerkannte. Wenige Monate darauf, am 19. April 1560, erlöſte ihn der Tod von allem Leid und von der Zankwut der Theologen. Sein letztes Gebet war eine Fürbitte um die zerriſſene Gemeinde Chriſti geweſen. Die letzten Worte, die man von ſeinen ſterbenden Lippen vernahm, waren die des hohenprieſterlichen Gebetes: „Vater, laß ſie eins ſein, gleich wie wir eins ſind“. Seine irdiſchen Ueberreſte wurden in der Wittenberger Schloßkirche neben Luthers Gebeinen beſtattet.

Vierzehn Jahre darauf ſiegte auch in Wittenberg der fanatiſche Eifergeiſt, welcher Luthers Andenken am höchſten zu ehren meinte, wenn er Melanchthons Andenken verläſterte. Am fünfzigſten Jahrestage der Uebergabe der Augsburgiſchen Konfeſſion beſiegelte die feierliche Verleſung der Konkordienformel auf dem Altmarkte zu Dresden auf Jahrhunderte hinaus die kirchliche Spaltung der Evangeliſchen.

Es iſt doch nicht einmal dem Verfaſſer der Konkordienformel gelungen, die Spuren von Melanchthons Geiſt völlig zu verwiſchen, und auch nach der Unterdrückung ſeiner Schule ſind ſeine Loci bis zum Jahre 1610 das klaſſiſche Lehrbuch der lutheriſchen Dogmatik geblieben. Noch ſpäterhin, in der Blütezeit

der lutheriſchen Orthodoxie, haben alle Verſuche, die Schroffheiten und Härten des in der Konkordienformel feſtgeſtellten Lehrbegriffes zu mildern, bewußt oder unbewußt unter dem Einfluſſe Melanchthonſcher Gedanken geſtanden. Und als danach ein neuer Geiſt in die proteſtantiſche Theologie ſeinen Einzug hielt, iſt es der praeceptor Germaniae geweſen, deſſen ſittliche Auffaſſung des Chriſtentumes und deſſen weiter, ökumeniſcher Sinn in dem Synkretismus Calixts, in dem Pietismus Speners, in den Anfängen der neueren wiſſenſchaftlichen Theologie wieder zur Geltung kam.

Von der Kirche gilt dasſelbe wie vom Staate: dieſelben Kräfte, die ſie gegründet haben, bedingen fortwährend auch ihre Erhaltung. Die Vereinigung von Humanismus und evangeliſchem Glauben, von freier, gründlicher, univerſaler, wiſſenſchaftlicher Bildung und jener wahrhaftigen Frömmigkeit, die ſich nicht mit einem kirchlichen Herdenbewußtſein begnügt, ſondern nach perſönlicher Selbſtgewißheit in Sachen des Heiles begehrt: Dieſe Vereinigung iſt in Melanchthon verkörpert und in ihm vorbildlich geworden für alle Folgezeit. Sie hat ihn zu dem treueſten, hingebenſten und doch je länger deſto ſelbſtändigeren Kampfesgenoſſen Luthers gemacht; ſie hat aber auch die Kirche der Reformation zu dem gemacht, worin ihre geſchichtliche Größe beruht, zur Geburtsſtätte der neuen Zeit, zur Heim- und Pflegeſtätte der neueren Entwickelung unſeres geiſtigen Lebens, jener Entwickelung, inmitten derer wir noch heute ſtehen und welcher wir alles verdanken, was unſere heutige Wiſſenſchaft, ebenſo wie unſer Staats- und Volksleben an geiſtigen Gütern und Idealen beſitzen.

XIII.

Schleiermacher und die Romantik.

1876.

Es war am 21. November 1797, als ſich vor dem Oranienburger Thore in Berlin, in einem Hauſe der heutigen Chauſſeeſtraße, das damals ziemlich weit vor der Stadt an der Landſtraße lag, eine eigentümliche Geſellſchaft zuſammenfand. Man feierte den 29. Geburtstag des reformierten Predigers an der Charité. Die Gäſte, welche ſich zur Ueberraſchung des Geburtstagskindes in früher Morgenſtunde eingeſtellt hatten, waren zwei ſchöne Jüdinnen von 32 und 33 Jahren, die eine die Frau eines reichen Bankiers, die andere die Gattin eines vielbeſchäftigten Arztes; ferner zwei junge Grafen aus altberühmtem Geſchlechte; endlich als Begleiter der Damen ein junger, noch nicht 26jähriger, aber ſchon vielgenannter Litterat. Die Geſellſchaft blieb bis gegen Mittag zuſammen und vergnügte ſich mit munteren Scherzen bei Chokolade und Kuchen. Der Schriftſteller nahm dem Prediger ein feierliches Gelübde ab, in dem neuen Lebensjahre ein Buch zu ſchreiben; als Gegengabe mußte jener dieſem geloben, von Neujahr ab ſeine Wohnung mit ihm zu teilen. Der gemeinſame Haushalt wurde noch kurz vor Weihnachten hergerichtet; aber auch das Buch iſt geſchrieben worden, wenn es auch erſt einige Monate nach dem feſtgeſetzten Termin zu ſtande kam:

es erſchien 1799 unter dem Titel „Reden über die Religion“. Der Gefeierte des Tages iſt Friedrich Schleiermacher; die Gäſte ſind Dorothea Veit, Henriette Herz, die Grafen Alexander und Wilhelm Dohna und Friedrich Schlegel.

Die Vereinigung eines ſo ſeltenen Kreiſes von bedeutenden Männern und geiſtvollen Frauen wird immer eine der denkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte unſeres deutſchen Kulturlebens bleiben. Männer, die in der Folgezeit nach den entgegengeſetzten Seiten hin auseinander gingen, fanden ſich damals zu gemeinſamem Streben zuſammen. Kaum laſſen ſich zwei verſchiedenartiger angelegte Naturen denken, als Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Wenn man ſich die ganze ſpätere Entwickelung beider Männer vor Augen hält, ſo iſt ihr damaliges Bündnis eine der auffälligſten Thatſachen in der Geſchichte jener geiſtigen Bewegung, die in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts die aufſtrebende Jugend ergriffen hatte. Und womöglich noch fremdartiger muten uns Heutige die Formen jenes geſelligen Verkehres an, welche nicht bloß alle bisher für unüberſteiglich erachteten ſozialen Schranken durchbrachen, ſondern namentlich auch dem weiblichen Geſchlechte eine bis dahin unerhörte Freiheit in der Geſellſchaft einräumten. Jener Kultus des Gemütes, wie er in dieſen Kreiſen gepflogen wurde, jene unbedingte Offenheit im Austauſche der innerſten Empfindungen im freundſchaftlichen Verkehr zwiſchen jungen Männern und verheirateten Frauen iſt unſeren heutigen Anſchauungen ſo fern gerückt, daß wir, um ihn zu verſtehen, uns erſt künſtlich die geiſtige Atmoſphäre jener Zeit vergegenwärtigen müſſen.

Der Briefwechſel Karolinens hat in jüngſter Zeit aufs neue das allgemeine Intereſſe auf eine jener ſeltenen Frauen gelenkt, deren gerechte Beurteilung uns ſo ſchwer fällt, weil die Bedingungen unſerer gegenwärtigen Geſellſchaft ſo völlig andere geworden ſind. Wie damals in der Jenenſer Geſellſchaft Karoline Schlegel, ſo führten in den litterariſchen Kreiſen des jungen Berlin Dorothea Veit und Henriette Herz das Szepter. Alle drei haben ſich auch ſchriftſtelleriſch verſucht, Henriette Herz wenigſtens in Ueberſetzungen aus dem Engliſchen.

Dorothea war die Tochter des Philoſophen Mendelsſohn; noch halb Kind war ſie mit dem Banquier Veit verheiratet worden. Ein Jahr darauf hatte ihre Jugendfreundin Henriette de Lemos dem Arzte Markus Herz, einem Lieblingsſchüler Immanuel Kants, die Hand reichen müſſen. Beiden Freundinnen waren die Lebensloſe, äußerlich betrachtet, ſehr glücklich gefallen. Bei den beſchränkten Verhältniſſen des Mendelsſohnſchen Hauſes erſchien Dorotheens Verbindung mit Veit als eine glänzende Partie; und ebenſo ſah ſich Henriette durch die ausgebreitete Praxis des Dr. Herz in ſehr behagliche Verhältniſſe verſetzt. Veit wie Herz waren Ehrenmänner, dazu keineswegs beſchränkten Geiſtes: namentlich Herz beſaß eine ſehr gediegene wiſſenſchaftliche Bildung. Aber beide Ehen waren ohne Liebe geſchloſſen. Als die jugendlichen Frauen zum Bewußtſein heranreiften, fühlten ſie bald, daß das häusliche Leben ihr Gefühl und ihre Phantaſie ohne Befriedigung ließ. Beiden ward es zum Bedürfniſſe, nach einer damals in den jüdiſchen Familien verbreiteten Sitte, ſich mit einem größeren Kreiſe zu umgeben, in welchem die Fülle von Geiſt und Gemüt, mit welcher die Natur

ſie in verſchwenderiſchem Maße ausgeſtattet hatte, zur Geltung kam. Dorothea war von ihres Vaters Hauſe her an geſelligen Verkehr gewöhnt; aber es waren meiſt ernſte Gelehrte der älteren Schule, die hier aus- und eingingen. Zu der klaren, nüchternen Verſtändigkeit des Vaters bildete die feurige Einbildungskraft der Tochter einen ſeltſamen Kontraſt. Sie fühlte ſich beengt, gedrückt; eine leidenſchaftliche Schwärmerei und ein heftiger Drang nach Selbſtändigkeit bemächtigte ſich ihrer. Die innere Disharmonie, welche ſie quälte, iſt trotz ihrer von Haus aus groß und edel angelegten Natur ihr Leben lang nicht von ihr gewichen. Von einer verzehrenden inneren Unruhe getrieben hat ſie nachmals das Haus ihres Gatten verlaſſen, hat ihr häusliches Glück, ihren Wohlſtand, ja ihren guten Namen geopfert, um, wie ſie träumte, dem von heftiger Liebe zu ihr entbrannten Friedrich Schlegel den inneren Frieden wiederzugeben. Sie hatte ſich getäuſcht. Sie hat den Mann nicht gerettet, der im grenzenloſen Egoismus das größte Opfer, welches eine Frau zu bringen vermag, als eine ſelbſtverſtändliche Huldigung hinnahm. Fortan war ihr ganzes Leben eine Kette von Leiden, Entſagungen, Enttäuſchungen aller Art.

Gegenüber Dorothea macht Henriette Herz den Eindruck ruhiger Klarheit und Sicherheit. Auch Henriette hatte einſt eine leidenſchaftliche Periode gehabt: noch als Mädchen hatte ſie eine Art Tugendbund geſtiftet, der dem Kultus eines überſchwenglichen Gefühlslebens gewidmet war, und auch nachmals blieb ſie mit den Genoſſinnen dieſes Bundes im engſten Verkehr. In den erſten Jahren ihrer Ehe hatte ihre wunderbare Schönheit einen zahlreichen Kreis von Verehrern um

ſie verſammelt, aus denen ſie raſch die geiſtig Bedeutenderen herauszufinden verſtand. Namentlich im Verkehr mit Wilhelm von Humboldt hatte ſie den ganzen Reichtum einer tief empfindenden Seele auseinandergefaltet. Als Schleiermacher ſie kennen lernte, war die Sturm- und Drangperiode ihres Lebens bereits überwunden. Eine hohe, imponierende Geſtalt, noch immer von bezaubernder Schönheit, beſaß ſie die ſeltene Gabe, durch offene Mitteilung des Innern auch andere zu gleicher Offenheit zu ermutigen. So belebte und beherrſchte ſie zugleich den Salon. Es war nicht das Glänzende ihrer Talente, wodurch ſie in ihrem Kreiſe regierte: an origineller Begabung ſtand ſie vielmehr hinter Dorothea zurück; aber eine große Empfänglichkeit für geiſtige Genüſſe und eine unendliche Fähigkeit des Nachempfindens und Nachverſtehens gab dem Verkehr mit ihr einen wunderbaren Reiz, der durch die ruhige Harmonie ihres Weſens nur noch erhöht wurde. Die Sorge für das Haus füllte ihren regen Geiſt nicht aus; die gewiſſenhafte Pflichterfüllung gegen den trefflichen, durch gegenſeitige Hochachtung aufs engſte mit ihr verbundenen Gatten ließ doch ihrem Thätigkeitsdrange noch Spielraum genug, um ſich mit den perſönlichſten Angelegenheiten der Freunde zu beſchäftigen. Sie entfaltete dabei oft eine recht gouvernantenhafte Fürſorge auch für das Gemütsleben und den geſelligen Umgang derer, die ihr näher traten, eine Schwäche, um derentwillen oft über ſie geſpottet worden iſt. Aber mit noch größerem Eifer arbeitete ſie an ihrer eigenen Bildung. Sie las die engliſchen und italieniſchen Dichter im Original; ſie trieb Phyſik und Philoſophie. Selbſt ſchwierige wiſſenſchaftliche Gedankengänge vermochte ſie zu verſtehen. Als Schleiermacher ihr den Sinn für

Platon eröffnet hatte, lernte ſie noch Griechiſch, um die platoniſchen Geſpräche im Urtexte leſen zu können. Noch in ſpäteren Lebensjahren, als ſie nach dem Tode ihres Gatten und dann infolge des unglücklichen Krieges von 1806 in ziemlich engen Verhältniſſen lebte, ſah ſie noch immer bedeutende Leute um ſich und ſtand bis zu ihrem Tode mit allen Berühmtheiten der Zeit in ununterbrochenem Verkehr. Nach dem Tode ihrer Mutter im Jahre 1817 trat ſie zum Chriſtentume über.

In der Zeit, von der wir ſprechen, war das Herzſche Haus der anerkannte Mittelpunkt der geiſtreichen Welt. Nur die Leſegeſellſchaft, die ſich allwöchentlich um Dorotheens Theetiſch verſammelte, konnte mit Henriettens Abendzirkeln wetteifern. Ohne gerade einen auffälligen Luxus der Geſelligkeit zu entfalten, zog ſie Männer und Frauen der verſchiedenſten Stände an, welche ſich hier auf die ungezwungendſte Weiſe bewegten. Selten beſuchte ein hervorragender Fremder Berlin, ohne in das Herzſche Haus ſich einführen zu laſſen. Zuerſt dominierte in dieſen Kreiſen das alte Berlin: Mendelsſohn, der Odendichter Ramler, Engel, der Philoſoph für die Welt, der Probſt Teller und der Prediger Zöllner, zwei ernſte Theologen der rationaliſtiſchen Schule, und der Buchhändler Nikolai, der vielgeprieſene und vielgeſcholtene Herausgeber der „Allgemeinen Deutſchen Bibliothek“. Es war das Berlin Friedrichs des Großen, deſſen ganze Intereſſen der Aufklärung, d. h. einer verdienſtvollen aber einſeitigen Verſtandeskultur gewidmet waren. Aber allmählich ſahen ſich dieſe Männer durch eine jüngere Generation verdrängt. Wilhelm und Alexander von Humboldt tauchten zuerſt in der Geſellſchaft auf; neben ihnen bemerken wir Alexander Dohna, den ſpäteren

Miniſter und Mitſchöpfer der preußiſchen Landwehr, Guſtav von Brinkmann, Schleiermachers alten Freund, dem die Reden über die Religion gewidmet ſind, damals Attaché bei der ſchwediſchen Geſandtſchaft, den Kapellmeiſter Reichardt, der zuerſt Goethes Lieder in Muſik ſetzte, Ludwig Tieck und ſeine Schweſter Sophie, die nachmalige Freundin von Wilhelm Schlegel, damals an Bernhardi verheiratet; ferner die vielbewunderte Rahel, nachmals Varnhagens Frau, jedenfalls die pikanteſte Erſcheinung in dem ganzen Kreiſe, die Gräfin Schlaberndorf, eine enthuſiaſtiſche Verehrerin der materialiſtiſchen Lehre, Sophie Mereau, die nach Löſung ihrer erſten Ehe ſich mit Clemens Brentano verband, und manche noch zweideutigere Perſönlichkeiten, wie Friedrich Gentz und Fräulein Eigenſatz, Prinz Louis Ferdinand, der damals mit dem Hofe zerfallen war, und Pauline Wieſel.

Schleiermacher war ſchon bei ſeinem erſten Aufenthalte in Berlin durch Alexander Dohna, mit dem er von ſeinem Hauslehrerleben her in Beziehungen ſtand, im Hauſe des Dr. Herz eingeführt worden. Der junge ſchüchterne Gelehrte wurde damals kaum beachtet. Wenige Monate ſpäter überſiedelte er als Hilfsprediger nach Landsberg an der Warthe. Als er im September 1796 zum zweitenmal nach Berlin kam, knüpfte er die früheren Beziehungen wieder an. Der Jüngling war inzwiſchen zum Manne gereift: eine Zeit der tiefſten geiſtigen Sammlung, der angeſtrengteſten wiſſenſchaftlichen Arbeit lag hinter ihm. Im ernſten Nachdenken hatte er ſich mit den philoſophiſchen Syſtemen Kants und Spinozas auseinandergeſetzt. Es waren vor allem moraliſche Probleme, die ihn beſchäftigt hatten; die Idee des höchſten Gutes, die Willensfreiheit, der

Wert des Lebens, das Verhältnis der Individualität zum unendlichen Ganzen. So unfertig die Ergebnisse seiner damaligen Forschungen auch waren, so zeichnen sie doch schon deutlich seine späteren Wege. Besonders eins charakterisiert den Gang seines Denkens: die Betrachtung geht von der Selbstanschauung, von der Beobachtung des eigenen Wesens aus, verbreitet sich dann über das ganze, weite Gebiet des Menschenlebens und Menschenschicksals, um wieder mit der Einkehr ins eigene Gemüt zu enden.

Es ist ein hoher sittlicher Genius, der jetzt im Begriffe steht, in die verschlungenen Irrpfade der jüngeren Berliner Gesellschaft einzutreten. Er wird in diesen Labyrinthen, auch wenn es zuweilen scheint, als habe er Ziel und Leitstern verloren, doch sich selbst nicht verlieren.

Verweilen wir, bevor wir seinen Eintritt in die Gesellschaft verfolgen, erst einen Augenblick bei seiner äußeren Erscheinung. Schleiermacher war klein von Wuchs, etwas verwachsen, doch so, daß es ihn kaum entstellte. Das Gesicht länglich, die Züge scharf, das Auge blitzend aber seelenvoll, die Lippen fest geschlossen, das Kinn hervortretend. In seinem Blicke lag etwas scharf Beobachtendes; um den Mund spielte ein ironisches Lächeln. Die ganze Erscheinung zeigte bei einer unendlichen inneren Beweglichkeit doch zugleich eine besonnene Klarheit, einen ruhigen, in sich gesammelten Geist. Ueber dem wechselnden Spiel der auf- und niederwogenden Gedanken und Gefühle thronte ein ernster, selbstgewisser Wille. In seinen späteren Lebensjahren trat dieser Eindruck ruhiger Klarheit noch schärfer hervor. In meinem Zimmer hängt ein Bild aus dem Jahre 1817. Das volle Antlitz ist dem Be-

ſchauer zugekehrt: die ſtark ausgearbeiteten, bedeutenden Züge verraten den Denker, doch liegt nichts von der herben Strenge Hegels darin. Eine Locke kräuſelt ſich über der ruhigen Stirn; die Augen ſcheinen zu ſprechen; beſonders bedeutend treten die mittleren Partieen, die Furchen unter den Augen, die geſtreckte Naſe, die ſcharfen Linien um die Lippen hervor. In dieſen edlen Zügen ſpiegelt ſich ein reiches, aber geordnetes inneres Leben, eine Welt von Ideen und Empfindungen, von beſonnener Sicherheit zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammengefaßt.

Wir verſtehen, wie für eine ſolche Natur das ruhige, maßvolle und doch ſo tief gemütvolle Weſen Henriettens etwas unendlich Sympathiſches hatte. Zwei wahlverwandte Seelen ſchloſſen ſich im Austauſche des Innern einander auf. Bald fand Schleiermacher täglich im Herzſchen Hauſe ſich ein. Während er es vermied, große Geſellſchaften zu ſehen, richtete er es ſo ein, daß er die Familie allein traf. Im Sommer, wo Henriette mit Gatten, Mutter und Schweſtern ein Landhaus im Tiergarten bewohnte, brachte er wenigſtens einen Tag in der Woche mit den Freunden gemeinſam zu. Da wurde Italieniſch, Shakeſpeare, Phyſik getrieben, dazwiſchen ſpazieren gegangen, und aus dem Innerſten des Gemütes heraus über rein menſchliche Dinge geredet. Auch mit den Schweſtern Henriettens ſtand er im freundlichen Verkehr; an der Jüngſten von ihnen, die eben zur Jungfrau heranwuchs, ſuchte er ſeine pädagogiſchen Talente zu verwerten. Von der Art und Weiſe dieſes Umganges kann man ſich eine ungefähre Vorſtellung aus den noch erhaltenen Briefen bilden. Der heutigen Generation iſt dieſer Austauſch von Lebensanſichten und Gemütsbewegungen

ziemlich fremdartig geworden. Unſere heutigen Intereſſen tragen, daß ich ſo ſage, einen ſtofflichen Charakter: die Anſchauung und Darſtellung des inneren Lebens tritt hinter der raſtloſen Arbeit in der äußeren Welt, hinter der angeſtrengten Bewältigung objektiver Aufgaben in Wiſſenſchaft, Staat, bürgerlicher Geſellſchaft und materieller Kultur zurück. Faſt nur noch bei bejahrteren Männern und Frauen treffen wir jene Art geſelliger Virtuoſität, deren eigentümlicher Zauber in der unmittelbaren Einwirkung einer edlen Perſönlichkeit beſteht.

Schleiermacher verehrte in der Herz ſeine „nächſte verwandte Subſtanz“, ein dem ſeinigen „durchaus ähnlich organiſiertes Gemüt“. Er ſagt gelegentlich ſelbſt, es gebe in ſeinem Gemüte Seiten, die ſich nur im Umgange mit Frauen zu erſchließen vermöchten. Erſt im Verkehr mit der Herz hat ſich jene Gabe des Mitfühlens und des Anempfindens, des ſympathiſchen ſich Hingebens an fremde Eigentümlichkeit in ihm entwickelt. Freilich ſchlägt dieſe Heilighaltung fremder Individualität der Herz gegenüber doch beinahe in Vergötterung um; wie wenn er ihr von Potsdam aus, als er an den Reden über die Religion arbeitete, ſchreibt, er wolle nächſtens aus Religion zu ihr nach Berlin kommen, um in ihr „das Univerſum zu ſchauen“. Der Hofprediger Sack, Schleiermachers alter Schutzherr, ſchüttelte den Kopf zu einer ſolchen Vertraulichkeit; auch ſeine Schweſter Charlotte, die in der Brüdergemeinde lebte, konnte ihr Bedenken nicht unterdrücken. Gelegentlich äußerte er wohl ſelbſt, wenn er je die Herz hätte heiraten können, ſo hätte dies eine kapitale Ehe gegeben, es müßte denn ſein, daß ſie gar zu einträchtig geworden wäre. In Wahrheit blieben

aber dieſem Freundſchaftsbunde alle leidenſchaftlichen Regungen fern, und beide waren ſich darüber vollkommen klar. Auch Schlegel und die Veit konnten dies freilich nicht faſſen: ſie wurden ordentlich eiferſüchtig und klagten über Vernachläſſigung, über Kälte gegen ſie. Die Veit fühlte ſich von ihrer älteſten und nächſten Freundin zurückgeſetzt, und warf Schleiermacher wieder vor, daß er Schlegel nicht ſei, was er ihm ſein könnte; zu ihr käme er auch nicht, man müßte am Tode ſein, um ſeine Teilnahme zu erregen, es geſchehe alles par charité. Schlegel accompagnierte: er ſelbſt ſei auf Schleiermachers Verſtand und Philoſophie eingeſchränkt und die Herz habe ſein Gemüt. Schleiermacher durchſchaute das Mißverſtändnis und konnte ausgelaſſen ſtundenlang darüber lachen; dagegen war Henriette ganz unglücklich darüber.

Aber verkennen läßt ſich nicht: dieſe ganze Art des Verkehres atmet doch ſchon die romantiſche Luft. Dieſer hochgeſpannte Spiritualismus iſt nicht naturwüchſig, ſondern mit einem ſehr ſtarken reflexionellen Elemente durchzogen. Um dieſen ſchöngeiſtigen Kultus des Gemütes völlig zu verſtehen, müſſen wir zunächſt einen Blick auf das Eindringen der romantiſchen Ideen in die Berliner Geſellſchaft werfen.

Der Aufenthalt Goethes in Berlin (1778) war an ihr noch ziemlich ſpurlos vorübergegangen. Deſto gewaltiger wirkte 18 Jahre ſpäter ſein Wilhelm Meiſter. In den Herzſchen Kreiſen mit Enthuſiasmus begrüßt, bildete er fortan das Loſungswort der jüngeren Generation. Schon im Auguſt 1795 ſchrieb Rahel, Goethe ſei der Vereinigungspunkt für alles, was Menſch heißen könne und wolle. Es war das Evangelium der ſchönen Individualität, das man in Wilhelm Meiſter gepredigt

fand. Er eröffnete die lange Reihe von Bildungsromanen, denen die Auffaſſung des Lebens als eines individuellen Kunſtwerkes zu Grunde liegt. Das neue Lebensmittel, als deſſen Propheten man Goethe verehrte, war die Darſtellung und Bildung der eigenen Individualität, der Kultus des Herzens, ſeiner Stimmungen und Gefühle, die Virtuoſität im Ausdrucke und Austauſche der inneren Zuſtände und Bewegungen des Seelenlebens, die Pflege der unendlich reichen, unendlich empfänglichen, unendlich mitteilungsbedürftigen inneren Welt des Gemütes. Schon durch das Aufklärungszeitalter geht neben der platten Verſtändigkeit und rationaliſtiſchen Nüchternheit ein eigentümlich empfindſamer Zug. Aber von der zerfloſſenen Weichheit und überſchwenglichen Gefühlsſeligkeit, wie ſie namentlich in den Klopſtockſchen Kreiſen kultiviert wurde, unterſcheidet ſich die neuere unter dem Namen der Romantik bekannte Richtung vor allem durch ihr Kunſtideal. An die Stelle der formloſen Empfindſamkeit tritt der Kultus des Schönen, die äſthetiſche Lebensanſicht, die Vermählung von Gefühl und Phantaſie in Kunſt und Litteratur und die Einführung des Kunſtideals in den geſelligen Verkehr wie in das innere und äußere Leben des Individuums.

Es iſt außerordentlich ſchwer, die romantiſche Bewegung mit ein paar Worten erſchöpfend zu charakteriſieren. Eines ihrer Hauptmerkmale iſt gerade ihre in allen Farben ſchillernde Vielſeitigkeit, die Vereinigung aller geiſtigen Kräfte gegenüber der abſtrakten Verſtandeskultur, die unendliche Fülle neuer Ideen, die ſich wie ein fruchtbarer Strom über alle Gebiete unſeres geiſtigen Lebens ergoß. Zu ihrer Vorausſetzung hat ſie die klaſſiſche Dichtung Schillers

und Goethes. Der äſthetiſche Idealismus unſerer Klaſſiker war bei Schiller mit erhabenen moraliſchen Pathos, bei Goethe mit einem kräftig entwickelten Naturſinne gepaart. Die Romantiker dagegen hatten gegen „den bleiernen moraliſchen Schiller“ nur unverhohlene Antipathie, und was ſie an Goethe feierten, war doch nur die Lebenskunſt Wilhelm Meiſters, welche auch das Sittliche an dem Maße des Aeſthetiſchen mißt. Die Romantik hat Poeſie und Kunſt zum Selbſtzweck, ja zum höchſten Lebenszwecke erhoben. Ihr Ideal iſt die poetiſche Verklärung der wirklichen Welt. Was Adam Müller in unſerer Litteraturzeitung als die Tendenz des Hardenbergſchen Romanes Heinrich von Ofterdingen bezeichnet hat: „mit dem Geiſte der Poeſie alle Zeitalter, Stände, Gewerbe, Wiſſenſchaften und Verhältniſſe durchſchreitend die Welt zu erobern“, das iſt die Loſung der Romantik überhaupt. Der Dichter iſt ihr der Prieſter der Menſchheit, der Dolmetſcher ihrer Geſchichte, der Prophet, der die Offenbarungen eines höheren Lebens gegenüber dem Alltagstreiben der Menge verkündet: ſein Organ die geſtaltende Phantaſie, welche alle Sphären des Lebens mit ihrem goldenen Glanze durchdringen ſoll.

In den Kreiſen, die in Jena um Wilhelm Schlegel und Karoline, in Berlin um Friedrich und Dorothea, und Ludwig Tieck und ſeine Schweſter Sophie ſich ſammelten, drang die Romantik zuerſt aus der Schule ins Leben. Man machte hier Ernſt mit der romantiſchen Forderung, daß das wirkliche Leben dem abſoluten Kunſtideale ſich unterordnen ſolle. In dieſem Sinne nannte Wilhelm Schlegel die Bildung „das höchſte, das allein nützliche Gut“, deutete Friedrich Schlegel die Fichtiſche Lehre von dem Ich, welches

zugleich ſeine Welt und ſich ſelbſt erſchafft, auf das geniale Ich des künſtleriſchen Individuums. Gegenüber der ſchalen Nüchternheit und ſpießbürgerlichen Alltäglichkeit des Aufklärungszeitalters eröffnet dieſe neue Lebensanſicht eine reiche, farbige, ſonnige Welt der Phantaſie. „Ich wollte“, ſchreibt Schleiermacher an Eleonore Grunow, „der Teufel holte die Hälfte alles Verſtandes in der Welt — meine Quota wollte ich auch hergeben, wiewohl ungern — und wir könnten dafür nur den vierten Teil der Phantaſie eintauſchen, die uns fehlt auf dieſer ſchönen Erde“. Es iſt auch ganz im Geiſte der Romantik geſprochen, wenn er ein andermal ſagt: „die Phantaſie allein giebt eigene Individualität und das Verſtändnis fremder Individualität“. Obwohl er die durchaus unkünſtleriſche Anlage ſeiner Natur öfters beklagte, ſo quälte Schleiermacher ſich doch ab, Verſe zu machen und beſchäftigte ſich längere Zeit mit dem Plane, einen Roman zu ſchreiben.

In jener mit dem Namen Romantik zuſammengefaßten geiſtigen Strömung laſſen ſich leicht verſchiedene Richtungen unterſcheiden. Die individuelle Eigentümlichkeit macht ſich auch in der Auffaſſung des romantiſchen Kunſtideals geltend. Wilhelm Schlegel iſt der Kritiker und Litterarhiſtoriker, Friedrich Schlegel der Philoſoph, Ludwig Tieck der Dichter, Novalis der Prophet der Schule.

Wilhelms Talent des Nachdichtens und Nachverſtehens ausländiſcher Dichtungen iſt unübertroffen. Seine Genauigkeit und methodiſche Strenge im Arbeiten, ſeine Pünktlichkeit und Zuverläſſigkeit im litterariſchen Verkehr ſtechen merkwürdig von der Zerfahrenheit ſeines Bruders ab, der ihn gegen Dorothea ſcherz-

weiſe den „Schulmeiſter des Univerſums“ nannte. Die Eleganz und Glätte ſeiner Technik, der Wohllaut ſeiner Sprache verlieh ihm etwas, was poetiſcher Begabung ziemlich ähnlich ſah. Schleiermacher, der Wilhelm bei einem Beſuche desſelben in Berlin im Mai 1798 kennen lernte, vermißte an ihm die Tiefe und Innigkeit Friedrichs. An ſeinen Dichtungen bewundert er die vollendete Form, findet aber, ſie kämen ihm vor, wie aus der alexandriniſchen Epoche. Wirklich war Wilhelm weit mehr zum Gelehrten geſchaffen: ſeine Hauptverdienſte liegen auf wiſſenſchaftlicher Seite.

Friedrich, der fünf Jahre jüngere Bruder, war faſt in allem das Gegenteil. Von Hauſe aus unſtreitig weit bedeutender angelegt, eine feurige, ideenreiche, originelle Natur von einer wunderbaren Raſchheit der Auffaſſungsgabe, hat er es bei allen großen Vorſätzen und gewaltigen Anläufen doch nirgends zum Abſchluſſe, nirgends zur Vollendung gebracht. Mit einem litterariſchen Heißhunger alles verſchlingend, überall Anregung ſuchend und findend, brütete er über immer neuen Entwürfen. Sein großgedachter Plan, an der Hand der Entwickelungsgeſchichte der griechiſchen Poeſie die Bildungsgeſetze des menſchlichen Kulturlebens überhaupt zu zeichnen, geriet ins Stocken, als ihn Schiller an ſeiner urſprünglichen Annahme irre machte, daß das wahrhaft Schöne allein bei den Griechen ſtudiert werden könne. Fortan bevorzugte er die moderne, ſogenannte intereſſante Dichtung vor der naiven und ſchwärmte für die geſteigerte Konventionspoeſie, die das künſtlichſte aller Kunſtwerke ſei. Einige Jahre ſpäter pries er als höchſtes philoſophiſches und äſthetiſches Ideal das beſchauliche Stillleben der Inder an,

bei denen er die in der Lucinde verherrlichte „göttliche Faulheit“ wiederfand. Zuletzt machte er die Entdeckung, daß aller Weisheit letzter Schluß in der Glaubenseinheit des Mittelalters zu finden sei, und gelangte glücklich in den Hafen der allein selig machenden Kirche. Ebenso unstät und zerfahren war Friedrich in seinem äußeren Leben. Unfähig, sich irgend einen Genuß zu versagen, war er zeitlebens in Geldverlegenheit und überließ es dem Bruder und den Freunden, seine Schulden zu bezahlen. In Leipzig, wo er als junger Mann statt der Rechtswissenschaft alte Litteratur und Geschichte studierte, kostete er alle Freuden des Lebens durch und geriet dann in einen Zustand, der an Verzweiflung grenzte, bis ihn eine neue Freundschaft, neue Ideen, und die Sparpfennige des Bruders erretteten. Im Juli 1796 begab er sich zu Wilhelm nach Jena, begeisterte sich für Fichte und erzürnte Schiller durch boshafte Rezensionen.

Ende Juli 1797 treffen wir ihn in Berlin. Er knüpfte mit Tieck an und lernte dann in einem ästhetischen Klub, der sogenannten Mittwochsgesellschaft, Schleiermacher kennen. Die Herz brachte beide zusammen, weil sie, wie sie schreibt, überzeugt war, daß ein näheres Verhältnis beiden förderlich sein würde. Schlegels litterarischer Ruhm war damals durch eine Reihe philosophisch kritischer und ästhetischer Aufsätze schon fest gegründet. In der Berliner Gesellschaft machte seine schöne Gestalt, sein glänzendes Talent, sein sprudelnder Witz allgemeines Aufsehen. Seine äußere Erscheinung lassen wir uns von Schleiermacher beschreiben. „Eine nicht eben zierliche und volle, aber doch stark und gesund gebaute Figur, ein sehr charakteristischer Kopf, ein blasses Gesicht, sehr dunkles und

um den Kopf kurzgeſchnittenes, ungepudertes, ungekräuſeltes Haar, und ein ziemlich uneleganter, aber doch feiner und gentlemanmäßiger Anzug".

Was Schleiermacher zuerſt an Schlegel imponierte, war ſein origineller und philoſophiſcher Geiſt, der Schatz ſeines Wiſſens, der „unverſiegbare Strom neuer Anſichten und Ideen". Schlegel trug ihm das Freundſchaftsbündnis an. Schleiermacher, in deſſen Natur es lag, ſich nur langſam aufzuſchließen, fand an Schlegel, was er längſt geſucht, einen Denker, der mit ihm in die tiefſten Abſtraktionen hinabſtig. Mit jenem leidenſchaftlichen Feuer, mit dem er alles ergriff, ging er auf Schleiermachers platoniſche und ſpinoziſtiſche Studien ein. Bald waren beide unzertrennliche Kameraden. Schlegel rühmte Schleiermacher als „Menſchen", „in dem der Menſch gebildet iſt", ſeinen „moraliſchen Verſtand", ſeine „große Lehre von der Individualität". Schleiermacher wieder fand Schlegel „durchaus ſuperieur" und fügte ſich mit merkwürdiger Nachgiebigkeit in alle ſeine Launen. Als Schlegel zu Schleiermacher gezogen war, nannten die Freunde ihr Zuſammenleben ſcherzweiſe eine Ehe, und alle ſtimmten darin überein, daß Schleiermacher die Frau ſein müſſe. Seine Briefe aus jener Zeit atmen einen überquellenden Enthuſiasmus: er lobt nicht nur den Geiſt ſeines Freundes, ſondern auch ſeine Geſinnungen, ſeine Innigkeit, ſeine Gemütstiefe, ſeine unverdorbene Rechtſchaffenheit. Die feurige Glut, mit welcher ihm Schlegel entgegengekommen war, macht dieſes Urteil verſtändlich. Bald genug vermißte er aber an ihm doch „die Zartheit der Empfindung", und klagt über ſeine „übermächtige, ſtürmiſche Sinnlichkeit". Dennoch hielt er mit rührender Treue an ihm feſt, auch als

Schlegel ſelbſt ihm die Fortſetzung der alten Freundſchaft ſehr ſauer machte. So ſcharf ſein Auge ſonſt für anderer Schwächen war, ſo trat doch gerade den Freunden gegenüber ſeine Gabe hervor, in fremde Individualitäten ſich hineinzuempfinden, das Große und Schöne in ihnen zu bewundern, ſich ein Idealbild von dem zu entwerfen, was ſie ſein könnten und ſollten, und dieſes Ideal auch noch in ſeiner Verzerrung zu lieben.

In Schlegel trat Schleiermacher die Romantik perſonifiziert entgegen und hielt ihn längere Zeit in faſt unbedingter geiſtiger Abhängigkeit. Schlegel trieb ihn fortwährend zu litterariſcher Thätigkeit an. In dem „Athenäum“, einer von den beiden Schlegel herausgegebenen Zeitſchrift, finden ſich auch einige Rezenſionen von Schleiermacher: über Kants Anthropologie, über Garve und Engel. Auch von den berühmten Fragmenten, deren rückſichtsloſe Sprache allgemeines Entſetzen erregte, ſtammen einige von ihm. Dilthey hat ſich neuerdings erfolgreich um ihre Ausſcheidung bemüht.

Schlegels Unbeſtändigkeit und aufbrauſende Heftigkeit brachte den erſten Riß in das Freundſchaftsverhältnis. Auf Schlegels Antrieb hatte ſich Schleiermacher mit ihm zur Ueberſetzung des Platon vereinigt. In fieberhafter Eile machte ſich Friedrich ans Werk, aber ſchon nach dem Drucke der erſten ſechs Bogen geriet alles ins Stocken. Schlegel war nicht dazu zu bewegen, ſeine Verbindlichkeiten gegen den Verleger Frommann in Jena zu erfüllen und Schleiermacher ging ſpäter allein an das Unternehmen, das er ganz in ſeinem urſprünglichen Sinne erſt nach einer langen Reihe von Jahren vollendete. Vorher ſchon waren

tiefere Differenzen über das Verhältnis Schlegels zu Dorothea entſtanden. Vergeblich bemühte ſich Schleiermacher, die Trennung Dorotheens von ihrem Gatten zu hindern. Als der Schritt dennoch gethan war, drang er auf ihre Ehe mit Friedrich. Schlegel weigerte ſich, aus Motiven, deren Zergliederung ich gern unterlaſſe. Bald darauf ſetzte er alle ſeine Freunde durch die Veröffentlichung ſeiner berüchtigten „Lucinde“, in welcher er ſein eigenes Verhältnis zu Dorothea in der widerlichſten Art karrikierte, in peinliche Verlegenheit. Immer weiter gingen die Anſichten beider auseinander, immer lockerer ward das alte Freundſchaftsband. Im Sommer 1799 überſiedelten Friedrich und Dorothea nach Jena. Schleiermacher ſuchte auch jetzt noch ſo viel wie möglich zu raten, zu helfen, zu retten. Er liebte, wie er ſchreibt, noch immer das Ideal, das in Schlegel lag, obſchon er fürchten mußte, es werde in Trümmer gehen, bevor es zu einer einigermaßen harmoniſchen Darſtellung derſelben komme. Die Freundſchaft für Schlegel verleitete ihn ſogar zu dem bedenklichſten Schritte ſeines Lebens: er ſchrieb die „Vertrauten Briefe über die Lucinde“. Er fand ſelbſt aus dem Schmutze dieſes Buches eine ſittliche Idee heraus, die auch die ſeinige war: das Recht des Individualismus auch auf moraliſchem Gebiete. Bei allem Wahren und Schönen, was hier gegen eine bloße äußerliche, auf Satzung und Herkommen gegründete Moral geſagt wird, iſt und bleibt die Grundanſchauung verkehrt: das individuelle Ideal, die individuelle Wahlverwandtſchaft wird hier über die ſittlichen Ordnungen der Gemeinſchaft geſtellt, ſtatt ihnen ſich unterzuordnen.

Aus dieſem romantiſchen Individualismus iſt

auch die vielbeſprochene Angelegenheit mit Eleonore Grunow, der Gattin eines berliner Predigers, zu erklären. Eleonore lebte in unglücklicher Ehe mit einem Manne, der ihrer ſittlich und geiſtig nicht würdig war. Um ſie aus den Seelenqualen, unter denen ſie in dieſer Verbindung litt, zu befreien, drang Schleiermacher auf die Scheidung und eröffnete ihr in einem unbedachten Moment einen Einblick in ſeine eigenen Gefühle für ſie. Es läßt ſich nicht leugnen, Eleonore zeigte ſich in dieſem Falle größer als er: ſie entſchloß ſich in dem letzten Augenblick, auszuharren, zu dulden und zu tragen. Schleiermacher aber iſt von dem Vorwurfe nicht freizuſprechen, daß er die Lage einer edlen Dulderin noch qualvoller gemacht hat, als ſie ohnehin ſchon war. Was man jedoch ſonſt über die Angelegenheit gefabelt hat, iſt ruchloſer Klatſch.

Langſam aber ſicher arbeiteten ſich in ſeiner Seele aus dem ungeheuren Gärungsprozeſſe der romantiſchen Ideen die Grundzüge einer neuen ſittlichen Weltanſchauung hervor. In den Kritiken und Fragmenten des „Athenäums“, ſowie in ſeinen wiſſenſchaftlichen Tagebüchern ſetzt er ſich mit den moraliſchen Begriffen der Aufklärungszeit und der Kantiſchen Philoſophie auseinander. Seine Kritik iſt voll beißenden Spottes, das eigene Lebensideal nur in hingeworfenen „Rhapſodien“ entwickelt. Das ſittliche Weſen des Menſchen kann ebenſowenig durch eine bloße naturhiſtoriſche Beſchreibung, noch aus dem angeblichen reinen Vernunftgebote, ſondern nur aus dem ſeinem Handeln innewohnenden inneren Geſetze erkannt werden. Dieſes Innerſte iſt das wahrhaft Unvergängliche im Menſchen, das durch keine Veränderung der äußeren Verhältniſſe berührt wird. „Das Ich verliert nichts

und in ihm geht nichts unter; es wohnt mit allem, was ihm angehört, seinen Gedanken und Gefühlen, in der Burgfreiheit der Unvergänglichkeit". Dieses Ich ist das Individuum: es bildet sich seine eigene Welt, in der es schöpferisch waltet. Die Außenwelt entsteht uns erst, wenn die Phantasie die Wahrnehmungen der Sinne zu deuten vermag; die Menschenwelt wird durch das Gemüt erkannt, das uns das verborgene Schöne in anderen entdecken lehrt. Um diese verborgenen Schätze des Gemütslebens heben zu können, zeichnet Schleiermacher eine Theorie der Geselligkeit, gewürzt mit beißenden Ausfällen gegen die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit der konventionellen Umgangsformen und gegen die leere Langeweile der in Knigges „Umgang mit Menschen" vorgeschriebenen guten Lebensart. Der Wert des Lebens besteht in der inneren Gemeinschaft der Gemüter in der wechselseitigen Anschauung und Bildung des inneren Menschen. Von demselben Gesichtspunkte aus versucht er eine Art von psychologischer Untersuchung über die Verschiedenheit menschlicher Charaktere und eine geistreiche Schilderung einzelner Tugenden. Noch hat er nicht das rechte Verhältnis gefunden zwischen der individuellen Bildung und der Hingabe an große allgemeine Zwecke und Ordnungen. Es ist sozusagen noch ein vorwiegend weiblicher Zug in seinem sittlichen Ideal; dafür verlangte er umgekehrt von den Frauen, alle Bildungsaufgaben der Männer zu teilen. Sein „Katechismus der Vernunft für edle Frauen" spricht diesen Gedanken am schärfsten, freilich auch am einseitigsten, aus. Ich muß mir versagen, die interessanten zehn Gebote vollständig mitzuteilen, und begnüge mich mit einigen Proben. Das zweite Gebot

lautet: „Du ſollſt dir kein Ideal machen, weder eines Engels im Himmel noch eines Helden aus einem Gedichte oder Romane, noch eines ſelbſtgeträumten oder phantaſierten, ſondern du ſollſt einen Mann lieben wie er iſt. Denn ſie, die Natur, deine Herrin, iſt eine ſtrenge Gottheit, welche die Schwärmerei der Mädchen heimſucht an den Frauen bis ins dritte und vierte Zeitalter ihrer Gefühle". Das zehnte Gebot lautet geradezu: „Laß dich gelüſten nach der Männer Bildung, Kunſt, Weisheit und Ehre". Die drei Artikel des Glaubens ſind nur eine Ausführung des zehnten Gebotes. 1. Ich glaube an die unendliche Menſchheit, die da war, ehe ſie die Hülle der Männlichkeit und Weiblichkeit annahm. 2. Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerſtreuen, ſondern um zu ſein und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Feſſeln der Mißbildung zu erlöſen und mich von den Schranken des Geſchlechtes unabhängig zu machen. 3. Ich glaube an Begeiſterung und Tugend, an die Würde der Kunſt und an den Reiz der Wiſſenſchaft, an Freundſchaft der Männer und Liebe zum Vaterlande, an vergangene Größe und künftige Veredelung".

Die gereifte Frucht ſeiner romantiſchen Zeit liegt in den „Reden über die Religion" und den „Monologen" vor uns. Jene erſchienen 1799, dieſe 1800. Die äſthetiſche Auffaſſung der Religion hat in jenem, die äſthetiſche Auffaſſung der Sittlichkeit in dieſen ihren nach Inhalt und Form vollendeten Ausdruck gefunden. Religion iſt Anſchauung des Univerſums und Berührtwerden durch dasſelbe im unmittelbaren Gefühle, Sinn

und Geſchmack für das Unendliche im Endlichen, das Ewige im Zeitlichen; ein Innewerden des hohen Weltgeiſtes, der gleich einem vollendeten Künſtler mit unerſchöpflicher Phantaſie geſchäftig iſt, immer neue individuelle Geſtalten zu bilden. Sittlichkeit iſt Selbſtanſchauung und Bildung der eigenen Individualität durch inneres und äußeres Handeln; ein Suchen und Finden des Ewigen im Ich, der eigentümlichen Offenbarung der ewigen Menſchheit in dieſem Individuum, ein Darſtellen des eigenen Inneren im Wechſelverkehr mit anderen Gemütern und eine Zueignung der eigenen Perſönlichkeit an das höchſte Ziel menſchlicher Gemeinſchaft, eine freie Harmonie ſelbſtändig und kräftig nach dem eigenen Ideal ſich ausgeſtaltender Individualitäten. Selbſtanſchauung und Anſchauung des Univerſums ſind Wechſelbegriffe: dieſe entſpringt in ihrer Vollendung nur aus jener; die äußere Natur, ja ſelbſt die Betrachtung der Menſchheit und ihrer Geſchichte iſt nur der Vorhof der Religion. Umgekehrt gründet ſich der ſittliche Vorgang wieder auf den religiöſen, auf die Einſicht in das Geheimnis aller Individualität als einer Vermählung des Unendlichen und Endlichen, als einer eigentümlichen Offenbarung des Weltgeiſtes durch eine neue Verbindung der Elemente der ewigen Menſchheit.

Es liegt unſerer heutigen Aufgabe fern, die Frage zu löſen, ob dieſe äſthetiſche Weltanſchauung eine allſeitig befriedigende ſei. Wie Schleiermachers eigene ſpätere Entwickelung beweiſt, hat er einen Grundmangel derſelben ſpäterhin ſelbſt gefühlt: die Unterſchätzung der geſchichtlichen Mächte des religiöſen wie des ſittlichen Lebens. Unvermittelt ſteht neben dem Univerſum das Individuum; alle Mittelglieder

ſind überſprungen. Aber von Schleiermachers Reden und Monologen datiert in Theologie und Moral eine neue Zeit.

Friedrich Schlegel ſchrieb im „Athenäum“ eine Kritik der Reden, in welcher er neben volltönendem Lobe ihres Stiles und ihrer Grundtendenz doch auch mit ſcharfem Blicke ihre Schwäche bezeichnet: die Iſolierung der religiöſen Anſchauungen und Stimmungen gegen alle anderen geiſtigen Lebensgebiete, wodurch die Religion ſelbſt doch wieder zum Rätſel wird. Nach beiden Seiten hin hat er ſein Urteil in dem berühmten Sonett über die Reden zuſammengefaßt:

Es ſieht der Muſen Freund die off'ne Pforte
Des großen Tempels ſich auf Säulen heben.
Und wo Paläſte ruhn und Kuppeln ſtreben
Naht er getroſt dem kunſtgeweihten Orte.

Drin tönt Muſik dem Frager Zauberworte,
Daß er geheiligt fühlt unendlich Leben,
Und muß im ſchönen Kreiſe ewig ſchweben,
Vergißt der Fragen leicht und armer Worte.

Doch plötzlich ſcheint's, als wollten Geiſter gerne
Dem ſchon Geweih'ten höh're Weihe zeigen,
Getäuſcht die Fremden laſſen in der Blöße;

Der Vorhang reißt und die Muſik muß ſchweigen,
Der Tempel auch verſchwand und in der Ferne
Zeigt ſich die alte Sphinx in Rieſengröße.

XIV.

Zur Säkularfeier de Wettes.*)

1880.

Am 12. Januar 1880 waren es hundert Jahre, daß Wilhelm Martin Leberecht de Wette geboren wurde. Einer der Mitbegründer unserer heutigen wissenschaftlichen Theologie hat er es um dieselbe verdient, daß sie sein Gedächtnis in Ehren hält. Zumal in unserer Reaktionszeit gilt es doppelt, das Andenken der Männer lebendig zu halten, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts an der Versöhnung von Glauben und Wissen gearbeitet haben, und ihr geistiges Erbe für eine bessere Zukunft der protestantischen Kirche zu bewahren.

Unser de Wette stammt aus einer niederländischen Emigrantenfamilie, die vor den Glaubensgerichten Philipps II. im Jahre 1550 im Herzen Deutschlands eine Zufluchtstätte suchte. Den Traditionen ihres Ahnherrn getreu hat sie unserem Thüringer Lande, und speziell dem Fürstentume Weimar, eine stattliche Reihe wackerer Pfarrherren gegeben; in Mana, Sulzbach, Berka a. d. Ilm, Weimar, Dornburg, Mellingen haben die Vorfahren unseres de Wette als treue Seelenhirten gewirkt. Der Vater, Johann Augustin, († 1812)

*) Vgl.: W. M. L. de Wette (1780—1849). Eine Säkularschrift von Adelbert Wiegand, Pfarrer in Mittelhausen bei Erfurt im Großherzogtume Sachsen-Weimar. Erfurt 1879.

bekleidete nacheinander die Pfarrämter in Ulla, Groß-cromſtädt und Mannſtedt bei Buttſtädt, des Vaters Bruder Anton Johann Friedrich († 1804) war Pfarrer in Hottelſtedt, darnach in Ulrichshalben. In Ulla, einem damals noch kurmainziſchen, nachmals groß-herzoglich ſächſiſchen Dorfe an der Landſtraße zwiſchen Weimar und Erfurt, iſt Wilhelm de Wette am 12. Januar 1780 als erſter Sohn ſeiner Eltern ge-boren worden. Seine erſte Bildung erhielt er im Elternhauſe, darnach (1792—1796) auf der Stadtſchule in Buttſtädt und (1796—1799) und auf dem Gymna-ſium in Weimar. Der junge Primaner erwärmte ſich für Schillers Gedichte und Herders Predigten. Von Herder bekannte er nachmals ſelbſt, „daß er auf ſeine theologiſche Bildung großen Einfluß geübt: er iſt mir auf der dürren Steppe des theologiſchen Kritizismus und Rationalismus als ein begeiſterter Seher erſchienen und hat mich auf die ewig grüne, vom Waſſer des Lebens getränkte Weide gewieſen". Mit 19 Jahren bezog er (1799) die Univerſität Jena. Durch Gries-bach, dem er perſönlich näher trat und D. Paulus, vor dem er gewarnt war, auf das Gebiet der bib-liſchen Kritik hingeleitet, gab er ſich mit Vorliebe alt-teſtamentlichen Studien hin. Der kritiſche Verſtand und der männliche Freimut des berühmten Rationaliſten zog ihn an, aber ſein nüchterner Moralismus konnte dem Gemüte des Jünglings keine Befriedigung geben. Aus dem inneren Zwieſpalte und der Oede ſeines Herzen befreiten ihn die Vorleſungen von Fries. Während Schelling ihn nur vorübergehend anzog, Hegel ihn abſtieß, ſchloß er ſich der Frieſchen Philo-ſophie mit Begeiſterung und wachſender innerer Ueber-zeugung an. Hier fand er, was er ſuchte, die Ver-

ſöhnung einer idealen, Gemüt und Phantaſie be-befriedigenden Weltanſchauung mit der verſtändigen Anſicht von Natur und Geſchichte, eine Betrachtung der Dinge, die auf dem Gebiete empiriſcher Forſchung der nüchternen Kritik ihr unbekümmertes Recht ließ und doch zugleich einen Ausblick eröffnete in ein über-ſinnliches unendliches Sein, welches das wahre Weſen der endlichen Erſcheinungswelt iſt. Dieſe ideale Be-trachtung trug er auch auf die Geſchichte und die Dogmen des Chriſtentumes über. Auf ſeine philo-ſophiſche Doktordiſſertation, welche den jüngeren Ur-ſprung des Deuteronomiums erwies (September 1804), folgte die Lynckerſche Feſtrede (Auguſt 1806), in welcher er für die Autorität der Augsburgiſchen Konfeſſion als der Vorkämpferin der Glaubens- und Geiſtesfreiheit gegen Rom und für den poſitiven Glauben an Chriſtus, den die Konfeſſion verkündige, gegenüber dem allgemeinen Vernunftglauben in die Schranken trat. Seit Michaelis 1805 finden wir ihn als Jenenſer Privatdozenten. Eine ſchon vorher an-genommene Stellung bei der Redaktion der Litteratur-zeitung ſicherte ihm die äußere Exiſtenz und ermög-lichte ihm die Verheiratung. Im Frühjahre 1805 führte er Eberhardine Boye heim, doch ward ſein eheliches Glück ſchon nach Jahresfriſt durch den Tod der geliebten Gattin zerſtört. Angeſtrengte Arbeit gab ihm die innere Ruhe zurück. Noch im Jahre 1806 erſchien, von Griesbach bevorwortet, das erſte Bändchen ſeiner Beiträge zur Einleitung ins Alte Teſtament. Dasſelbe enthielt einen „Verſuch über die Glaub-würdigkeit der Bücher der Chronik, mit Hinſicht auf die Geſchichte der Moſaiſchen Bücher und Geſetzgebung“. Das Jahr 1807 führte ihn nach Heidelberg, wo er

zuerſt als außerordentlicher Profeſſor der Philoſophie, ſeit 1809 als ordentlicher Profeſſor der Theologie wirkt. Sein Lehrer und Freund Fries war ihm ſchon zwei Jahre früher dorthin vorangegangen. In Heidelberg vollendete er das zweite Bändchen ſeiner Beiträge: „Kritik der moſaiſchen Geſchichte“ (1807) und veröffentlichte noch in demſelben Jahre ſeinen „Beitrag zur Charakteriſtik des Hebraismus“. 1809 folgte ſeine metriſche Ueberſetzung der Pſalmen. Der Heidelberger Aufenthalt bot ihm doch auf die Dauer keine Befriedigung. In gewiſſen vornehmen Kreiſen gefiel man ſich, ihn des Unglaubens zu verdächtigen und ſeine Lehrthätigkeit zu untergraben. Auch das von einer zweiten Heirat mit einer Mannheimer Kaufmannswitwe, Henriette Beck, erhoffte häusliche Glück hat er nicht gefunden. Da traf ihn, auf Schleiermachers Vorſchlag, der Ruf nach der neugegründeten Univerſität Berlin. Mit dem Winterſemeſter 1810 eröffnete er hier ſeine Thätigkeit. Eine Zeit des regſten Lebens und Schaffens brach an. Die Frieſſche Philoſophie und der Freundſchaftsbund mit Schleiermacher beginnen ihre Früchte zu tragen. Mit einer Arbeitskraft, welche Staunen erregt, ſehen wir de Wette gleichzeitig auf dem Gebiete der bibliſchen Kritik und Exegeſe und auf dem Gebiete der Dogmatik thätig. Freilich gaben ihm die Kriegsjahre 1812 und 1813 unfreiwillige Muße. Schon im Jahre 1811 erſchien die erſte Auflage ſeines Pſalmenkommentars; 1814 vollendet er gemeinſam mit Auguſti ſeine Bibelüberſetzung, zum Gebrauche nicht für die Gemeinde, ſondern für Theologen; in demſelben Jahre folgt das Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie, 1817 ſeine Einleitung ins Alte Teſtament, 1818 — gemeinſam mit

Lücke bearbeitet — die Synopſe. Daneben gehen die dogmatiſchen Arbeiten. Auf die commentatio de morte Jesu Christi expiatoria (1813), mit der er der Breslauer Fakultät für den verliehenen Doktorgrad dankt, folgt noch in demſelben die bibliſche, 1817 die kirchliche Dogmatik, zwiſchen beiden die bedeutendſte ſeiner Schriften „über Religion und Theologie“ (1815), eine Religionsphiloſophie auf Friesſcher Grundlage. Noch in dem letzten Jahre ſeines Berliner Aufenthaltes erſchien der erſte, ſeinem Freunde Fries gewidmete Band ſeiner „chriſtlichen Sittenlehre“ (1819), wie er ſelbſt dieſe Schrift in der Vorrede bezeichnet „das erſte ausgearbeitete und abgeſchloſſene theologiſche Lehrgebäude“, in welchem er den beabſichtigten „Neubau“ der Theologie zunächſt von der praktiſchen Seite her zu vollenden ſuchte. Als „das Eigentümliche ſeiner theologiſchen Anſicht“ bezeichnet er hier „die Art, wie er das Menſchliche und Göttliche im Chriſtentume miteinander verknüpft, keines von dem anderen getrennt, ſondern beides in gegenſeitiger Durchdringung aufgefaßt wiſſen will“.

Dem friſchen Arbeiten und Schaffen wurde plötzlich ein Ziel geſteckt. Es waren Tage der ſchwerſten politiſchen Druckes, die Tage der Demagogenriecherei über Deutſchland hereingebrochen. Die Karlsbader Beſchlüſſe hatten an den Univerſitäten Regierungsbevollmächtigte eingeſetzt, um Lehrer und Hörer peinlich zu überwachen. De Wette galt als der Verdächtigen einer. Ein in erregter Stimmung geſchriebener Troſtbrief an die ihm perſönlich befreundete Mutter von Karl Sand kam an die Oeffentlichkeit. Darin hat er zwar Sands That als ſittlich verwerflich bezeichnet — denn kein Recht werde durch Unrecht

geſtiftet — doch zur Beruhigung eines blutenden Mutterherzens die ſubjektive Lauterkeit der Geſinnung hervorgehoben, in welcher die That von einem „reinen frommen Jüngling“ verübt worden ſei. Eine Kabinetsordre vom 30. September 1819 entſetzte ihn dafür ſeines Amtes. Die Fürſprache Schleiermachers und Neanders, welcher der Senat ſich anſchloß, fruchtete nichts. Im 40. Lebensjahre ſieht er ſich mit Weib und Kind ohne alle Subſiſtenzmittel. Seine Frau zieht mit den Kindern zu Verwandten nach Heidelberg; ihm ſelbſt war es durch die badiſche Regierung verboten, den Seinen dorthin zu folgen. Vereinſamt und niedergebeugt ſucht und findet der Verbannte in Weimar eine Zufluchtsſtätte. Die Berliner Freunde ſchießen auf Schleiermachers Anregung zuſammen und ſichern ihm vorläufig auf ein Jahr ſeinen Gehalt. Bald finden wir ihn ungebrochenen Mutes wieder an der Arbeit. Die Dogmatik, die Religionsphiloſophie werden neu herausgegeben, die Sittenlehre fortgeſetzt, die Herausgabe von Luthers Briefen in Angriff genommen. Auch ein theologiſcher Roman verdankt den Weimarer Tagen ſeine Entſtehung: „Theodor oder des Zweiflers Weihe“ (1822). Darin hat er mit den religiöſen Richtungen der Zeit zugleich ſeine eigene Entwickelung geſchildert: der Zweifel am chriſtlichen Glauben, den der abſtrakt rationaliſtiſche Verſtand in des Jünglings Seele geweckt, den weder der Supranaturalismus noch krankhafter Myſtizismus zu heilen vermag, wird überwunden durch die ideale Weltanſicht der Frieſſchen Philoſophie und durch die in dieſer Schule gereifte Einſicht, daß das Chriſtentum Sache des ganzen Menſchen ſei, nicht bloß der Erkenntnis, ſondern auch des Gefühles und des Willens.

Schleiermacher rühmte den Theodor als ein vortreffliches Buch, um deswillen er den Verfaſſer ganz bewundere, wogegen Tholuck für nötig fand, der „Weihe des Zweiflers eine „wahre Weihe“ entgegenzuſetzen.

Eine Hoffnung, nach Braunſchweig zu kommen, wurde grauſam vereitelt. Nach einer Gaſtpredigt vor zahlreich verſammelter Gemeinde (16. September 1821) in erſter Stelle zum Paſtor Primarius an St. Katharinen präſentiert, wird er vom Prinz-Regenten zurückgewieſen; als Rat und Bürgerſchaft auf ſeiner Wahl verharren, wird der Stadt vom Konſiſtorium ein anderer Pfarrer geſetzt. Da öffnete ſich dem in der deutſchen Heimat Geächteten eine Freiſtätte in der Schweiz. Im Frühjahre 1822 folgte de Wette einem Rufe nach Baſel. Siebenundzwanzig Jahre lang hat er der kleinen ſchweizeriſchen Hochſchule angehört, die er nicht mehr verlaſſen wollte. Jena, Frankfurt a. M., Bremen und Hamburg haben ſich vergeblich bemüht, ihn zum Pfarrer zu gewinnen. Lockender war für ihn die Ausſicht, als Lehrer an die heimatliche Thüringer Hochſchule zurückzukehren, die ihn 1843 zum Nachfolger von Baumgarten-Cruſius begehrte; aber die Furcht der kleinſtaatlichen Regierungen vor dem mächtigen Preußen vereitelte die Berufung. Der Ruhm ſeines Namens war längſt zu feſt gegründet, um durch ſolche Zurückweiſungen beeinträchtigt zu werden. Seine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit erreichte in Baſel ihren Höhepunkt. Hier veröffentlichte er ſeinen ſchon in Weimar vollendeten „Theodor“, vollendete die „chriſtliche Sittenlehre“ (4 Bände (1819—1823) und die Sammlung von Luthers Briefen (5 Bände 1825—1828) und gab eine Reihe früherer Schriften in neuen Bearbeitungen heraus. Derſelben Baſeler Zeit verdankt

die „Einleitung ins Neue Teſtament“ (1826), das große in 11 Abteilungen das ganze Neue Teſtament umfaſſende exegetiſche Handbuch (1833—1848), das Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre (1833) und das „Weſen des chriſtlichen Glaubens“ (1846) ihre Entſtehung. An dieſe wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſchließt ſich erbauliches und populäres: die Auslegung der Evangelien als Andachtsbuch für häusliche Erbauung (Johannes 1825, Matthäus, Markus, Lukas 1828), ein zweiter religiöſer Roman: „Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeiſt“ (2 Bände 1829), die erbauliche Erklärung der Pſalmen (1836), der Leitfaden der bibliſchen Geſchichte (1846), endlich eine rein äſthetiſche Publikation, die einer Romreiſe ihre Entſtehung verdankt „Gedanken über Malerei und Baukunſt (1846). Seine akademiſchen Vorleſungen hat de Wette in Baſel über alle Teile der exegetiſchen und ſyſtematiſchen Theologie erſtreckt, daneben las er Homiletik und hielt homelitiſche Uebungen. Auch auf der Kanzel, die er zuerſt wieder ſeit der Studentenzeit während ſeiner unfreiwilligen Muße in Weimar beſtiegen hatte, wurde er in Baſel immer heimiſcher. Fünf Predigtſammlungen (1825—1849) legen Zeugnis davon ab, mit welcher Wärme der gefürchtete Kritiker den Glauben an den Erlöſer verkündigte. Auch zu umfaſſenden nichtakademiſchen Vorleſungen vor einem größeren Publikum fand der vielbeſchäftigte Mann in Baſel Zeit. Dieſelben erſchienen ſpäter im Drucke: die Vorleſungen über die Sittenlehre in vier Bänden 1823 und 1824, die Vorleſungen über die Religion 1827. Als Lehrer und Prediger hochgeehrt, zu wieder, holten Malen zum Rektor der Hochſchule berufen, feierte er und ganz Baſel mit ihm im Jahre 1847

das 25jährige Jubiläum seiner Baseler Professur. Das Glück, welches ihm im Hause versagt blieb — auch eine dritte Ehe mit Sophie von Mai war keine glückliche — fand er in reichem Maße in Amt und Beruf. Schon im 70. Lebensjahre, stand er noch in frischer Kraft des Körpers und Geistes, als ein hitziges Fieber seinem Leben am 16. Juni 1849 ein Ziel steckte.

Beinahe ein Menschenalter ist seit de Wettes Abscheiden verstrichen und noch immer gehört seine Bedeutung für die Theologie nicht der Vergangenheit an. Die Ergebnisse seiner Bibelkritik sind ebensowenig antiquiert wie die positiven Gesichtspunkte vergessen sind, von denen aus er eine Neubegründung der christlichen Weltanschauung unternahm. Den Exegeten de Wette mit seiner gehaltvollen Kürze erkennen auch diejenigen an, welche weder von seiner Kritik noch von seiner Dogmatik viel wissen wollen. Sein exegetisches Handbuch zum Neuen Testamente ist noch heute in aller Händen; es giebt noch immer kein brauchbareres Buch, unsere Studierenden mit der Auslegung des Neuen Testamentes vertraut zu machen und dem praktischen Geistlichen, der den Boden wissenschaftlicher Schrifterklärung nicht verlieren will, bei mäßigem Zeitaufwande ein gutes Verständnis des Grundtextes zu sichern. Unwillkommen ist heutzutage den Meisten de Wettes freimütige Bibelkritik. Den biblischen Wundererzählungen hat er nur eine ideale Bedeutung abzugewinnen vermocht, während es heute wieder als Merkmal der Gläubigkeit gilt, an ihrer Buchstäblichkeit festzuhalten; dem Leben Jesu von Strauß hat er Zugeständnisse gemacht, die schon damals vielen zu weitgehend dünkten; auch das Ver-

werfungsurteil, das er über die Paſtoralbriefe, den Epheſerbrief, die petriniſchen Briefe fällte, fertigt man heutzutage gern mit dem Schlagworte „Negative Kritik“ ab. Und doch hat er ſelbſt in ſeinen ſpäteren Jahren, angeſichts der viel weitergehenden Ergebniſſe der Tübinger Kritik bekannt, „er ſehe ſich jetzt in die mittleren Reihen konſervativer Kritiker zurückgedrängt“. In der That kann die heutige kritiſche Theologie bei de Wettes Anſichten nicht immer Beruhigung faſſen; in gar manchen Fragen war auf dem Punkte, wo er ſtehen geblieben, kein Halt. Nur beiſpielsweiſe ſei auf die Reſultate ſeiner Pentateuchkritik, ſeine Stellung in der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Frage hingewieſen. Aber der männliche Freimut und die unbeſtochene Wahrheitsliebe de Wettes kann uns noch heute, ja heute erſt recht zum leuchtenden Vorbilde dienen.

Was aber das Größte an ihm bleibt, das iſt die ſeltene Vereinigung ſchneidiger Verſtandeskritik mit dem wärmſten religiöſen Gefühle. Darin berührte er ſich mit Schleiermacher. Beiden Männern war die Religion in erſter Linie keine Sache der Erkenntnis, ſondern Sache des Gefühles und des inneren Lebens. Dies war es, was ſie ebenſoſehr von dem herrſchenden Rationalismus wie von Hegel entfernte. In dieſer ihrer inneren Selbſtgewißheit des frommen Bewußtwußtſein fühlten ſich beide aber auch über alles Satzungsweſen erhoben. Und noch in einem anderen weſentlichen Punkte berührte ſich de Wette mit Schleiermacher. Es war der aufgeſchloſſene Sinn für die geſchichtliche Bedeutung der chriſtlichen Religion und für die geſchichtliche Offenbarung in Chriſtus. Beide Männer haben im Glauben an den geſchichtlichen

Erlöſer und an die volle Durchdringung göttlichen und menſchlichen Weſens in Chriſto Perſon den feſten Halt für ihr inneres Leben und den lebendigen Mittelpunkt ihrer Weltanſchauung gefunden. Im Glauben an die in Chriſtus vollendete Gottesoffenbarung haben ſie zugleich ein ungleich tieferes Verſtändnis der bibliſchen Lehre und des kirchlichen Dogmas gewonnen als der Rationalismus. Aber überall war es ihnen um den religiöſen Gehalt, nicht um die dogmatiſche Schale zu thun. Beider Theologie iſt ſo wenig eine „Uebergangstheologie", daß ſie ſich nur unter der Vorausſetzung reinlichſter Scheidung von Religion und Dogma verſteht. Man giebt gerade den innerſten Kern ihrer theologiſchen Ueberzeugungen preis, wenn man die Rückkehr zu den altkirchlichen Vorſtellungsformen als den konſequenten Fortſchritt auf dem von beiden eingeſchlagenen Wege bezeichnet. Ein wirklich religiöſes Verſtändnis des bibliſchen und kirchlichen Lehrgehaltes iſt nun einmal nicht anders zu haben als bei völlig freier Kritik der überlieferten Vorſtellungsform. Dieſe Kritik iſt das gemeinſame, was ſie mit dem Rationalismus verbindet; es iſt, wie Karl Haſe es genannt hat, im Unterſchiede vom rationaliſtiſchen Syſtem „das rationale Prinzip". Wenn die „Vernunft", richtiger das verſtandesmäßige Erkennen, auch nicht die Quelle der Religion und des Chriſtentumes iſt, ſo bleibt doch die Bildung und Verknüpfung unſerer Vorſtellungen auch über religiöſe Dinge dieſer Norm unterworfen. Und eben hierin wurzelt für Schleiermacher und de Wette das bleibende Recht der Kritik den geſchichtlichen wie den dogmatiſchen Ueberlieferungen gegenüber. Iſt dieſer Standpunkt heute ein veralteter geworden? Gewiß für alle, die

es nicht eilig genug haben, den festgeschürzten „Knoten der Geschichte“ nach einem Schleiermacherschen Worte leichten Herzens zu lösen — „das Christentum mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben“. Veraltet ist dieser Standpunkt, ja, für die Straußischen „Wir“ so gut wie für die Männer des Neulutherthums und der Korporaltheologie. Veraltet aber ist er nicht für jene, die mit de Wette und Schleiermacher vermeinen, daß Glauben und Wissen einen ewigen Vertrag miteinander geschlossen haben. Es hat der Wege viele gegeben, Glauben und Wissen durch eine einheitliche Weltanschauung zu vermitteln. Jede Zeit hat ihre besten Kräfte daran gesetzt und noch ehe das 19. Jahrhundert zu Rüste geht, wird man die alte Arbeit mit neuem Mute wieder aufnehmen. Die Ausgleichung ist nicht möglich ohne Philosophie; aber der philosophischen Systeme sind viele. Auch unter Freunden und Gesinnungsgenossen sind hier Verschiedenheiten möglich; nicht im Kerne der Gesinnung, aber in der wissenschaftlichen Methode. Schleiermachers Metaphysik wird von de Wette nicht geteilt; auch de Wettes religiöses Gefühl war, wie selbst von konfessioneller Seite zugestanden ist, „bestimmter“ als das Schleiermachersche, „mit den Kräften des Wissens und Wollens inniger verbunden“. Als Systematiker kommt er seinem großen Freunde freilich von ferne nicht gleich; das, was Strauß die „Architektonik“ Schleiermachers genannt hat, fehlt de Wette ganz. Dazu war Schleiermachers System originell; das de Wettesche baut sich völlig auf der Philosophie seines Freundes Fries auf. Aber gerade die Bedeutung der Friesschen Philosophie für die Theologie ist noch lange nicht gebührend gewürdigt. Das berüchtigte Hegelsche Urteil

von der Friesschen „Seichtigkeit" wirkt in weiten Kreisen noch nach. Aber wer mit dem Schreiber dieses verlernt hat, von transscendenter Metaphysik das Heil der Dogmatik zu erwarten, wird gerade wieder zu de Wette sich hingezogen fühlen. Seine Schrift „über Religion und Theologie" (2. Aufl. 1821) stellt die Grundsätze für die dogmatische Behandlung auf, von denen noch immer zu lernen ist. Der Grundgedanke ist die Scheidung der verständigen und der idealen Ansicht der Welt. Die verstandesmäßige Erkenntnis der Erscheinungswelt und ihres mechanischen Zusammenhanges dringt nicht in das wahre Wesen der Dinge: denn im Bewußtsein unserer Freiheit und unseres ewigen Wertes fühlen wir uns innerlich über das erscheinende Dasein hinausgehoben. Die Idee der Freiheit eröffnet so dem Geiste eine innere Welt, eine Welt der Ideen, die in der Idee Gottes ihren Mittelpunkt finden. Die Ideen sind keine Gegenstände des Wissens und geben kein Wissen, sie stammen nicht aus der Erscheinungswelt und sie erklären uns auch deren Zusammenhang nicht. Aber sie sind Gegenstände des Glaubens und des Gefühles, und sie eröffnen uns erst eine innere Anschauung des objektiven ewigen Seins. Diese ideale Anschauung, die schon in der äußeren Natur statt des toten Mechanismus vielmehr Schönheit und Erhabenheit findet, lehrt uns vor allem unsere Menschenwürde und Menschenbestimmung unter der praktischen Idee der Freiheit betrachten und in dem sittlichen Zwecke den ewigen Weltzweck erkennen. Von der inneren Welt des Glaubens und der Ideen schlägt die Ahnung eine Brücke zu einer religiösen Ansicht des wirklichen Lebens, die sich nach den drei Grundstimmungen als Andacht, Begeisterung und Er-

gebung gestaltet. In der Andacht erheben wir uns von der Erscheinungswelt zur Welt der Ideen, zum Unendlichen und Ewigen, die Begeisterung lehrt uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein Reich Gottes auf Erden, glauben; die Ergebung hält an diesem Glauben fest, trotz der Rätsel und Widersprüche, vor welche die Erscheinungswelt uns stellt. Das eigentliche Gebiet der religiösen Ansicht der Dinge ist die Geschichte, insbesondere die Geschichte des Christentumes, in welchem alle idealen Bestrebungen der Menschheit wie in ihrem Mittelpunkte zusammenlaufen. In der geschichtlichen Gemeinschaft der Christen sind die religiösen Gefühle in entsprechenden Anschauungen und Handlungen symbolisiert und dadurch ihre geregelte Wiedererzeugung ermöglicht. Das ist die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung, durch welche die Fülle des Göttlichen im symbolischen Gewande erscheint. In diesem Größten, welches die Geschichte kennt, wenn auch als geschichtliche Erscheinung bestimmt und begrenzt in Zeit und Raum, ahnt das Gefühl die unendliche Vollkommenheit des Göttlichen selbst, vollgegenwärtig in der vollendeten Menschheit. Hieraus ergiebt sich denn eine doppelte Betrachtung des Christentumes; eine verständige, auf Wahrheit hinzielende, welche die ewigen Ideen ihrer symbolischen Hülle entkleidet, und eine ideale, „ästhetische", an der religiösen Schönheit sich erwärmende, welche in den Bildern und Symbolen das Uebersinnliche, Ewige, Göttliche ahnt und in dieser Ahnung sich gestärkt und erhoben fühlt. Von dem ersteren Standpunkte aus unterfällt alles historische und dogmatische am Christentume der schärfsten Kritik: auf dem letzteren Standpunkte wird

auch was der Verſtand als ungeſchichtlich oder undenkbar verwirft, zum tiefſinnigen Sinnbilde höherer Wahrheit.

Man mag ſagen, daß es de Wette nicht gelungen ſei, die Kluft zwiſchen der verſtändigen und der idealen Auffaſſung der Dinge, zwiſchen der kritiſchen und der ſymboliſchen Beurteilung des Chriſtentumes zu ſchließen. Aber jene haben die Kluft noch weit weniger überbrückt, welche, ſei es der einen, ſei es der anderen Seite der Betrachtung hartnäckig den Rücken kehren. Gewiß bleibt auch denjenigen nicht das letzte Wort, welche den Gegenſatz des theoretiſchen Welterkennens und der religiöſen Anſchauung der Welt und des Lebens ohne jeden Vermittlungsverſuch auch auf die Dogmatik übertragen und hier für immer befeſtigen möchten. Wir werden nicht aufhören dürfen, nach einer einheitlichen Weltanſchauung zu ringen, die auch dieſen ſprödeſten Gegenſatz überwindet. Nur wird eine ſolche durch metaphyſiſche Illuſionen nicht hergeſtellt, denen ſo viele der beſten Geiſter noch immer ſich hingeben. Den Metaphyſikern zumal, mit ihrer vermeintlichen „Wiſſenſchaft“ von überſinnlichem Sein, ſei am Säkulartage de Wettes ſeine Schrift über „Religion und Theologie“ zu erneutem Studium empfohlen.

XV.

Karl von Haſe.

Anſprache an ſeine Zuhörer,
gehalten am Morgen des 6. Januar 1890.

Heute, am erſten Morgen im neuen Jahre, da wir uns wieder an gewohnter Stätte zuſammenfinden, wovon anders könnte ich wohl zu Ihnen reden, als von dem Manne, deſſen entſeelte Hülle Sie geſtern Abend unter Fackelſchein zur Stadtkirche geleitet haben und wir heute gemeinſam dem kühlen Schoße der Erde übergeben wollen! Eine Leuchte iſt erloſchen, deren Schein weithin durch die Lande, bis über das Weltmeer erglänzte, ein Gewaltiger im Reiche des Geiſtes, ein König der Wiſſenſchaft iſt von uns geſchieden. Seit Fichte, Schelling und Hegel hat Jena keinen größeren Namen ſein eigen genannt. Aber während jene nur vorübergehend unſerer Hochſchule angehörten, iſt Karl Haſe nach kurzer Wirkſamkeit in Tübingen und Leipzig, vom dreißigſten Lebensjahre an, bis er, ein neunzigjähriger Greis, ſein müdes, vom Alter gebeugtes Haupt zur Ruhe legte, der Univerſität Jena treu geblieben. Zwei Menſchenalter hindurch hat er hier geweilt und gewirkt. Sein Name iſt ſo unzertrennlich mit der Geſchichte unſerer Stadt und Hochſchule verflochten, daß wir beide ohne Karl Haſe gar nicht zu denken vermögen. Wenigſtens wir alten

Jenenſer, wir haben dieſes Gefühl. Eine Lücke iſt geriſſen in unſeren Herzen, die ſich nicht wieder ſchließen wird. Und doch dürfen wir nicht weinen und klagen. Ein reichgeſegnetes Leben iſt mit ihm zur Rüſte gegangen, ein Leben reich an Jahren über das ſonſt einem Sterblichen geſteckte Maß hinaus, reich an Glück in Haus und Beruf, reich an Lorbeeren der Wiſſenſchaft, an Ehre und Ruhm weithin über die Grenzen des deutſchen Landes hinaus, reich an Glanz des Geiſtes und an künſtleriſchem Geſchmacke, der all ſeine Reden und Schriften, ja ſein ganzes Leben zum Kunſtwerke verklärte, reich vor allem an Liebe und Treue — ein wackerer deutſcher Mann, ein echt evangeliſcher Chriſt, ein liebevoller Gatte und Vater, ein treuer Freund.

Ihnen gegenüber, meine jungen Freunde, drängt es mich Zeugnis zu geben auch von der reichen Liebe und Treue, die er mir perſönlich erwieſen hat. Seit Beginn meiner Studienjahre habe ich mit Verehrung und Bewunderung zu ihm emporgeblickt. Da hat er, der berühmte Gelehrte, mich, den unbekannten Leipziger Privatdozenten, zuerſt in meinem Vaterhauſe begrüßt. Danach bin ich wiederholt hier in Jena in Haus und Garten ſein Gaſt geweſen. Wiederum Jahre danach hat er am Strande der Donau und am Geſtade der Oſtſee mich aufgeſucht. Als ich dann auf ſeinen und der Kollegen Wunſch als Rückerts Nachfolger hierher berufen wurde, hat er mich zuerſt hier in Jena willkommen geheißen. Länger als achtzehn Jahre hindurch haben ſeitdem die innigſten Bande der Liebe und Treue in guten und böſen Tagen mich mit ihm verbunden und niemals iſt dieſes herzliche, auf gegenſeitiges rückhaltloſes Vertrauen gegründete Verhältnis

auch nur durch die leichteſte Wolke getrübt worden. Noch im vorigen Herbſte, als ſchwere Krankheit mich darniederwarf, hat er ſich wie ein treuer Vater um mich geſorgt, hat er, der 89jährige Greis, wiederholt an meinem Krankenlager geſeſſen. Gern ſprach er noch in dem letzten Vierteljahre in altgewohnter Weiſe zum traulichen Geſpräche bei mir vor. Als ich ihm bei ſeinem letzten Beſuche am 28. Dezember die Hand zum Abſchiede drückte, da ahnte ich nicht, daß es ein Abſchied für immer ſein ſollte. Doch laſſen Sie mich dieſen perſönlichen Erinnerungen Einhalt thun.

Aber davon darf und will ich nicht ſchweigen, was dieſer Mann unſerer Univerſität, was er der Wiſſenſchaft, was er der ganzen evangeliſchen Kirche geweſen. Eine ſeltene Vereinigung der verſchiedenartigſten Gaben hat ihn zu einem Univerſitätsprofeſſor von Gottes Gnaden gemacht, hat ihn in den Stand geſetzt, durch Wort und Schrift ein neuer praeceptor Germaniae zu werden. Echte ungeheuchelte Frömmigkeit, und doch jene Freiheit des Geiſtes, die ihn über jeden Buchſtabendienſt erhob; ein ſchlichtes Chriſtengemüt, das von warmer Heilandsliebe durchdrungen war, und doch ein weltoffener Sinn, der an allem Schönen der Erde ſich erfreute; ein Forſcher, dem die Wahrheit über alles, auch über teure Lieblingsmeinungen ging, und zugleich ein Meiſter der künſtleriſchen Geſtaltung wie wenige; ein weiter und freier Blick für alles Erhabene und Große, und zugleich ein zartes Verſtändnis für das Unſcheinbare und Kleine; eine ſeltene Milde des Urteiles und zugleich doch jene feine Ironie, mit welcher er aufgeblaſene Oberflächlichkeit und beſchränkte Unduldſamkeit zu treffen verſtand; ein tiefes weich und zart empfindendes Gemüt,

und doch jene ſeltene Gabe der Selbſtbeherrſchung in der Aeußerung ſeiner inneren Empfindungen, welche ſeiner ganzen Erſcheinung das Gepräge ſittlicher Schönheit aufdrückte; eine nach äußerer Lebensführung und innerer Geſinnung durchaus vornehme Natur, die alles Unedle und Gemeine von ſich fernhielt, und zugleich ein Freund der Freiheit in Staat und Kirche, für die er ſein Leben lang gekämpft und gerungen hat. — — — So könnte ich noch lange fortfahren, die verſchiedenſten und doch zu einem harmoniſchen Ganzen in ihm verbundenen Züge ſeines Gemütes und Charakters aufzuzählen, und doch würde ich nicht von ferne an die volle Wirklichkeit heranreichen und würde weder mir ſelbſt, noch denen, welchen ſein edles Bild lebendig vor der Seele ſteht, zu genügen vermögen.

Seine Jugendzeit fiel in die Tage der alten deutſchen Burſchenſchaft, deren Ideale und Irrtümer, deren Hoffnungen und Enttäuſchungen, deren Freuden und Leiden er getreulich geteilt hat. Wofür er als Jüngling geſtrebt und gelitten hat, des deutſchen Reiches Macht und Herrlichkeit, er hat es in ſeinem Alter verwirklicht geſchaut. Er hat ſich die jugendliche Liebe zum Vaterlande und mit ihr die Ideale ſeiner Jugendjahre auch unterm weißen Haare bewahrt. Auf ſeinen wiſſenſchaftlichen Bildungsgang ſind die Gedanken einer großen Zeit, die Geiſtesſchöpfungen eines Kant, Schelling und Schleiermacher von mächtigem Einfluſſe geweſen. Mit den Anregungen der großen philoſophiſchen Syſteme aus dem Anfange unſeres Jahrhunderts verband ſich der Einfluß der romantiſchen und klaſſiſchen Poeſie. Der ſchimmernde Farbenglanz der Romantik beſtrahlte den Morgen ſeines wiſſenſchaftlichen Tagewerkes, aber zu Maß

und Schönheit verklärt durch den klaſſiſchen Geiſt des Altmeiſters Goethe, mit dem es ihm vergönnt geweſen iſt, in den erſten Jahren ſeiner Jenenſer Wirkſamkeit in perſönliche Berührung zu treten. Ein feſter, bis in den Tod getreuer Vertreter des rationalen Prinzipes in der Theologie hat er doch dem alten Rationalismus in ſiegreicher Fehde ſein Ende und das Herannahen eines neuen Geiſtesfrühlinges verkündigt. „Immer der Alte“ hat einſt Hengſtenberg, der Berliner Großinquiſitor, ihm höhnend zugerufen; „immer der Alte“ ſo durfte er es von ſich ſelbſt freimütig bekennen: der Hohn, den die Gegner ihm zugedacht, er iſt ihm zum ſchönſten Ehrenkranze geworden. Seine dogmatiſche Ueberzeugung war eine Theologie der Verſöhnung im edelſten Sinne des Wortes: der Verſöhnung des Chriſtentumes und aller edlen Bildungselemente der Gegenwart, der unendlichen Ideale des ſtrebenden Menſchengeiſtes und ihrer geſchichtlichen Verwirklichung in Chriſto, beides eins in der Offenbarung einer ewigen Liebe. In ſeiner Polemik hat er die ſcharfen Waffen ſeines Geiſtes doch mit echt ritterlichem Sinne geführt, ein hohes Vorbild eines Kämpfers, dem es nicht um Beſchämung, ſondern um Gewinnung des Gegners zu thun iſt. Auch gegenüber der römiſchen Kirche, deren Schäden und Irrtümer er rückhaltlos aufdeckte, hat er doch ein von feinem Verſtändniſſe für das Große und Chriſtliche in ihr getragenes, maßvolles und beſonnenes Urteil geltend gemacht, ohne verbittert zu werden durch die ebenſo plumpen wie gehäſſigen Angriffe, mit denen ihm ſeine edle Streitführung von römiſcher Seite vergolten wurde. Aber ein treuer evangeliſcher Chriſt hat er die Gründung des Evangeliſchen Bundes mit warmem Herzen be-

grüßt; und die letzte Gabe, die er noch vor wenigen Tagen vertrauensvoll in meine Hände gelegt hat, galt einer Unterstützung jener evangelisch gerichteten Gruppe in der katholischen Kirche, zu deren Hilfsleistung ein Aufruf an die Haupt- und Zweigvereine des Bundes ergangen war.

Soll ich noch von dem Kirchenhistoriker Hase zu Ihnen reden? Unzählige haben im Laufe der Jahre aufmerksam zu seinen Füßen gesessen, wenn er die Geschichte der christlichen Kirche in einer reichen Gallerie von lebensvollen, mit feinem Pinselstrich bis ins Kleinste ausgeführten Zügen seinen Zuhörern vorüberführte. Unzählige werden den einzigen Genuß, welche diese Vorlesungen ihnen gewährten, als eine unauslöschliche Erinnerung fürs Leben bewahren. Aber auch den unzähligen anderen, die nicht das lebendige Wort von seinen Lippen zu lesen vermochten, haben sein Lehrbuch der Kirchengeschichte, seine größere nun unvollendet gebliebene Bearbeitung der Kirchengeschichte auf Grund seiner akademischen Vorlesungen, seine zahlreichen mit Meisterhand ausgeführten Geschichtsbilder reiche Belehrung und unerschöpflichen Genuß bereitet und sie in die Geschichte der christlichen Kirche eingeführt als in eine Werkstätte des göttlichen Geistes. „Alles hat seine Zeit. Der Herr der Zeit ist Gott, der Zeiten Wendepunkt Christus, der rechte Zeitgeist der heilige Geist" — dies ist das Motto, welches er seiner Kirchengeschichte überschrieben hat, und dieses Motto bezeichnet den Grundgedanken, von welchem all seine historische Arbeit geleitet war. Auch Sie, meine Herren, haben wohl alle aus dieser reinen und reichen Quelle getrunken und immer neu sich verjüngende Lust zum historischen Studium aus ihr ge-

ſchöpft. Und ob auch ſein Mund für immer verſtummt iſt, die belehrende, erhebende und erfreuende Macht, die von ſeinen unvergänglichen Schriften ausgeht, wird noch an Unzähligen der Jetztlebenden und auch an den nach uns kommenden Generationen ſeine Wirkung nicht verfehlen. Sein Geiſt lebt unter uns fort in ſeinen Werken, wie ſeine edle, jetzt verklärte Perſönlichkeit fortlebt in jenem ewigen Geiſterreiche Gottes, zu welchem der Engel des Friedens den von der Laſt der Erdenjahre gebeugten und doch im Herzen noch immer jugendfriſchen Greis mit ſanftem Kuſſe emporgeführt hat.

Wir, ſeine Freunde und Kollegen, denen er in guten und böſen Tagen Treue gehalten hat, wir werden das Bild des einzigen Mannes in einem liebenden Herzen bewahren. Bewahren auch Sie, meine Herren, ſein edles Bild in einem feinen Herzen! Er iſt es wert, er hat es auch um Sie verdient. Gott aber ſei ewig Dank für all das Gute und Große, das er uns in unſerem Haſe gegeben hat. Dank dafür, daß er ihn uns ſolange gelaſſen hat. Dank auch dafür, daß er ihm ein ſo ſanftes Ende beſchert hat.

XVI.

Die Ritschlsche Theologie.

Vortrag, gehalten auf dem Thüringer Kirchentage zu Hildburghausen.

1888.

Geehrte Herren und Freunde!

Gestatten Sie, daß ich statt einen Ueberblick über den Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten theologischen Disziplinen zu bieten, meinen wissenschaftlichen Bericht auf das Gebiet beschränke, welches mir am nächsten liegt, auf das dogmatische. Und auch hier gedenke ich nicht, die Leistungen des vergangenen Jahres Ihnen übersichtlich vorzuführen, sondern Ihre Blicke auf eine theologische Erscheinung ersten Ranges zu lenken, welche schon seit länger als einem Jahrzehnt eine immer mächtigere Bewegung der Geister hervorgerufen hat. Ich meine die Theologie Albrecht Ritschls und der von ihm begründeten Schule, welche er selbst nicht ohne Selbstgefühl als „die neue Schule" bezeichnet und deren Lehre er der gesamten bisherigen Theologie, der orthodoxen wie der vermittelnden und der liberalen, als die allein echt evangelische, ja als die allein echt lutherische entgegengestellt hat. Ritschl selbst hat sein System vor allem in seinem großen dreibändigen Werke „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" entwickelt, welches

binnen wenigen Jahren in zweiter Auflage erſcheinen durfte. Eine ganze Reihe jüngerer Theologen, deren Zahl noch täglich ſich mehrt, haben ſich zu Ritſchls Lehre bekannt und treten für dieſelbe in Schrift und Wort mit Entſchloſſenheit ein. Auch im verfloſſenen Jahre wieder ſind aus der Schule eine Reihe litterariſcher Leiſtungen hervorgegangen, unter denen die Schrift von Prof. Herrmann in Marburg, der „Verkehr des Chriſten mit Gott“, fraglos die bedeutendſte iſt. Andererſeits iſt von der Orthodoxie ein immer leidenſchaftlicherer Kampf gegen Ritſchl eröffnet worden, welcher leider nicht bloß in den Schranken wiſſenſchaftlicher Auseinanderſetzung geblieben iſt. Zumal ſeit im vorletzten Jahre das Buch von Wilhelm Bender, einem Schüler und Klienten Ritſchls, über die Religion erſchien, wurde das wider Bender erhobene Ketzergeſchrei auch auf die ganze Ritſchlſche Schule trotz ihrer lebhaften Proteſte ausgedehnt. Weiter hat auch die liberale Theologie wiederholt Anlaß gehabt, zu Ritſchl eine und zwar überwiegend gegenſätzliche Stellung zu nehmen, zum guten Teile gezwungen durch die gefliſſentlich zur Schau getragene Geringſchätzung, welche Ritſchl und ſeine Schüler ihr angedeihen ließen, um von den erhobenen kirchenpolitiſchen Verdächtigungen völlig zu ſchweigen. Inwiefern ſchließlich auch Ihr Referent perſönlich in den Ritſchl-Streit verwickelt worden iſt, will ich an dieſem Orte nicht weiter berühren. Nur das eine darf ich ausſprechen, daß die mir von Seiten der Ritſchlſchen Schule widerfahrene Behandlung mich nicht hindern ſoll, das Gute, welches ich in dieſer Theologie finde, rückhaltlos anzuerkennen. Jedenfalls will ich mich nach Kräften beſtreben, ein objektives und gerechtes Urteil zu fällen.

Im Voraus muß ich bei der nachfolgenden Charakteriſtik der Ritſchlſchen Schule um Nachſicht bitten, wenn ich, durch die Kürze der Zeit beengt, nur die Hauptpunkte, und auch dieſe nur in ganz gedrängter Ueberſicht berühre. Vielleicht aber iſt gerade eine ſolche Ueberſicht geeignet, die großen Grundzüge eines Syſtems ins Licht zu ſetzen, zu deſſen Hauptvorzügen nach dem Urteile von Freunden wie von Gegnern die Einheitlichkeit und ſtrenge Geſchloſſenheit des Gedankenzuſammenhanges gehört.

Ritſchls ausgeſprochene Tendenz iſt dieſe, im Gegenſatze zu der Vermiſchung des Chriſtentums mit der Philoſophie und dem natürlichen Welterkennen die chriſtliche Wahrheit lediglich aus der Offenbarung Gottes in Chriſto abzuleiten. Zu dem Ende wird zunächſt bei dem Verſuche, ein einheitliches Syſtem von Glaubensausſagen zuſammenzufaſſen, aller Metaphyſik mit ihren Abſtraktionen über Sein, Subſtanz, Natur, der Abſchied gegeben. An die Stelle des kauſalen Welterkennens ſoll lediglich die teleologiſche Betrachtung treten: aus den Zwecken Gottes und des Menſchen ſoll die Welt erkannt und die Selbſtbeurteilung des Menſchen geſichert werden.

An die Spitze tritt die Forderung, ſämtliche chriſtliche Glaubensſätze aus der heiligen Schrift als Quelle und Norm chriſtlicher Erkenntnis abzuleiten. Alſo keine Unterſcheidung von articuli puri et mixti, keine Einmiſchung natürlicher Theologie. Natürliche Theologie giebt es nicht, denn mit den Mitteln theoretiſcher Welterkenntnis können wir keine Aufſchlüſſe über Gottes Weſen und Willen erlangen. Eben darum wird jeder Verſuch abgewieſen, eine Verbindung chriſtlicher und natürlicher Erkenntniſſe herbeizuführen. Nun

iſt es heute längſt (ſeit Schleiermacher) erkannt, daß eine natürliche Religion im Sinne einer Summe religiöſer Erkenntniſſe, die allen Menſchen von Haus aus gemein wären, eine leere Abſtraktion ſei. Hier hat Ritſchl offene Thüren eingeſtoßen. Aber ſeine Polemik gegen die natürliche Religion richtet ſich zugleich gegen das Streben, das allgemein Religiöſe in allen geſchichtlichen Religionsformen aufzuſuchen und das Chriſtliche nur als höchſte Steigerung der allgemeinen Gottesoffenbarung zu betrachten. Nach Ritſchl dagegen giebt es keine allgemeine Gottesoffenbarung, ſondern nur Offenbarung in der heiligen Schrift, vor allem die geſchichtliche Offenbarung in Chriſto, die aber gedeutet werden muß im Zuſammenhange mit der Gottesoffenbarung im Alten Teſtament. Daher werden auch alle religions-philoſophiſchen Fragen nach dem Weſen und der Beſchaffenheit der Offenbarung überhaupt, ſowie nach dem Verhältniſſe der Offenbarung in Chriſtus zu der allgemeinen Offenbarung konſequent abgewieſen.

Die Offenbarung iſt in Chriſtus wirklich und dieſe Offenbarung in Chriſto verbürgt der Gemeinde auch den Offenbarungscharakter des Alten Teſtaments. Das Schriftprinzip hat die Bedeutung, daß uns die Schrift den ungetrübten chriſtlichen Glauben der erſten Gemeinde erkennen läßt. Weil Chriſtus für die Gemeinde die Offenbarung Gottes iſt, ſo iſt die Schrift für ſie normativ. Aber dieſes Schriftprinzip erleidet große Einſchränkungen. Erſtens erklärt Ritſchl, die neuteſtamentliche Lehre ſei nur inſoweit für uns normativ, als ſie ſich in der Linie der Fortbildung der altteſtamentlichen religiöſen Vorſtellungen bewege. Dies führt zu einer Kritik der pauliniſchen Theologie, insbeſondere der pauliniſchen Lehre vom Geſetz, welche gerade des-

Apoſtels eigentümlichſte Gedanken ſehr abſprechend behandelt. Iſt dies ſchon ſehr bedenklich, ſo noch mehr, daß die ganze Grundforderung — die Uebereinſtimmung des Neuen Teſtaments mit den religiöſen Ideen des Alten Teſtaments — auf dem Boden der Ritſchlſchen Offenbarungslehre nicht bewieſen iſt, und ferner, daß Ritſchl ſich dieſe angeblich wieder für das Neue Teſtament normativen altteſtamentlichen Ideen durch eine oft ſehr zweifelhafte Exegeſe zurechtlegt. Die zweite Einſchränkung iſt dieſe, daß als Inhalt der Offenbarung keine theoretiſche Belehrung, ſondern nur Kundmachung des göttlichen Willens, der Zwecke Gottes mit den Menſchen und der Welt, und der Wege, dieſen Zwecken menſchlicherſeits zu entſprechen, betrachtet werden kann. Hier iſt eine Wahrheit enthalten, die von andern nur anders begründet wird, durch den Hinweis auf die religiöſe Erfahrung, durch welche wir Antwort ſuchen auf die Frage, was denn überhaupt offenbar werden kann. Im Allgemeinen darf man ſagen, daß die Normativität der heiligen Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung von Ritſchl nicht weſentlich anders aufgefaßt wird, als in der ganzen von Schleiermacher ausgegangenen modernen Theologie.

Dagegen ſoll es nun einen weſentlichen Vorzug Ritſchls vor Schleiermacher begründen, daß er in ſeiner Dogmatik auf alle philoſophiſchen „Lehnſätze“ verzichtet. Aber dieſer Verzicht iſt nur ſcheinbar. Thatſächlich hat er die Lotziſche Erkenntnistheorie und daneben die Kantiſche Moralphiloſophie adoptiert, erſtere freilich nur eklektiſch, ohne ihre ſpinoziſtiſche Wendung. Ein näheres Eingehen auf Ritſchls Erkenntnislehre muß ich mir hier verſagen.

Auf Kant geht die Einsicht zurück, daß die richtige Selbstbeurteilung des Menschen nur auf ethischem Wege zu gewinnen sei, durch Anerkennung der Erhabenheit der Persönlichkeit über die Natur. Die Kantische Freiheitslehre wird von Ritschl in dem Sinne acceptiert, daß der Mensch die Fähigkeit besitze, sich von der Herrschaft des Kausalgesetzes zu befreien und eine neue Reihe von Wirkungen zu beginnen. Herrschaft des Kausalgesetzes aber ist für ihn gleichbedeutend mit Herrschaft des Naturmechanismus, daher in der Schule jede kausale Erklärung geistiger Vorgänge eine Entwertung des Geistigen zum bloßen Naturding heißt. Diese mindestens recht zweifelhafte Fassung der Kantischen Lehre führt ihn dazu, als Bestimmung des Menschen nicht bloß die Freiheit von der Naturgewalt, sondern zugleich „die Herrschaft über die Welt“ zu bezeichnen.

Die „Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Welt“ ist eine Aussage der Selbstbeurteilung derer, welche von der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem in der Natur waltenden Kausalgesetze überzeugt sind. Aber diese Selbständigkeit ist nur dann zu realisieren, wenn es einen Gott giebt, welcher die Natur den Zwecken des Geistes dienstbar macht. Hieraus ergiebt sich für Ritschl das, was er als den „wissenschaftlichen“ Beweis für das Dasein Gottes bezeichnet, welcher auch einem Bedürfnisse des Erkenntnistriebes entsprechen soll. Es ist eine Umbildung des bekannten moralischen Beweises von Kant, die im Wesentlichen bereits Fichte vollzogen hat, ohne darum den Anspruch zu erheben, das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen zu haben. Daß dieser Beweis als wissenschaftlicher nicht Stich hält, hat

Ritſchls Schüler Herrmann dadurch thatſächlich anerkannt, daß er die Gewißheit des Gottesglaubens überhaupt erſt aus der Offenbarung Gottes in Chriſtus ableiten will. Ritſchl dagegen meint denjenigen, welche die Selbſtändigkeit des Geiſtes gegenüber der Natur anerkennen, die Wahrheit des Chriſtentums wiſſenſchaftlich beweiſen zu können. Denn die Verwirklichung der überweltlichen oder übernatürlichen Beſtimmung des Menſchen, d. h. des ſittlichen Selbſtzweckes, wird nur geſichert durch den Glauben an einen Gott, welcher ſich die Verwirklichung des ſittlichen Selbſtzweckes in einem Reiche von Geiſtern, die unter dem Geſetze der allgemeinen Menſchenliebe handeln, zum Zwecke ſeiner weltſchöpferiſchen und weltregierenden Thätigkeit ſetzt. Dieſer Glaube aber iſt erſt durch Chriſtus offenbart: wer alſo die ſittliche Beſtimmung des Menſchen anerkennt, iſt wiſſenſchaftlich genötigt, die Gottesoffenbarung in Chriſtus für Wirklichkeit zu halten.

Sehr richtig wird hier der ethiſche Gedanke durchgeführt, daß die ſittliche Selbſtbeſtimmung des Menſchen nicht in der Hingabe an die natürlichen Triebe, auch nicht in der Verfolgung partikulärer Zwecke oder in dem Dienſte beſonderer ſittlicher Gemeinſchaftskreiſe, ſondern nur in einem univerſellen Reiche ſittlicher Zwecke, oder in einem allumfaſſenden, menſchheitlichen Gemeinweſen, welches den allgemeinen Zweck zum Zwecke des einzelnen, die ſittliche Freiheit aller zum Weltzweck ſetzt, wahrhaft verwirklicht werden könne. Dieſen Gedanken hat nach dem Vorgang von Kant und Fichte ſchon Schleiermacher in ſeiner Lehre vom höchſten Gute ausgeführt. Auch das iſt nichts neues, daß als das oberſte, das allumfaſſende Gemeinweſen

durchwaltende Geſetz das Geſetz der Liebe bezeichnet wird in dem Sinne, daß jeder ſich den gemeinſamen Zweck aller zum Selbſtzweck ſetzt. Richtig iſt auch, daß dieſer Gedanke, wenn auch vorbereitet in der ſtoiſchen Philoſophie auf der einen, in der altteſtamentlichen Theokratie auf der anderen Seite, erſt in dem chriſtlichen Gedanken des Reiches Gottes zum entſprechenden Ausdrucke gekommen iſt. Aber erſtens iſt es nicht zuerſt Ritſchl geweſen, der den Gedanken des Reiches Gottes zum leitenden Prinzip der ganzen Theologie gemacht hat. Nach Andeutungen Hegels iſt, um von Theremin abzuſehen, hier ſchon Karl Schwarz vorangegangen, und Referent hat verwandte Gedanken ausgeführt, lange vor Erſcheinen des Ritſchlſchen Buches. Zweitens aber iſt es keinem von uns bisher eingefallen, dieſen Gedanken des Reiches Gottes als einen der ſogenannten natürlichen Religion ſchlechthin unzugänglichen zu behandeln. Unter dem Einfluſſe des chriſtlich-ſittlichen Geiſtes hat die neuere Moralphiloſophie ſich dieſes Gedankens bemächtigt, ohne denſelben auf das Faktum der poſitiven Offenbarung in Chriſtus zu ſtützen. Ritſchl aber weiſt die natürliche Theologie nur dadurch von der Schwelle des Chriſtentums ab, daß er das, was den Inhalt des allgemein religiöſen Vorſehungsglaubens ausmacht, für ſpezifiſch chriſtliche Offenbarung ausgiebt und nun umgekehrt den Inhalt dieſer Offenbarung auf jenes allgemein Religiöſe reduziert. Es kann aber weder zugeſtanden werden, daß der Glaube an eine moraliſche Weltregierung heutzutage lediglich aus dem Glauben an die geſchichtliche Offenbarung in Chriſtus erwachſe, noch daß letztere ſich weſentlich in erſterem erſchöpfe. Es liegt eine Wahrheit in dem Nachweiſe von Ritſchl,

daß die Idee des Reiches Gottes die Antinomie zwiſchen der religiöſen Abhängigkeit von Gott und der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen löſt. Denn letztere wird erſt in einem von der Idee der Liebe beſeelten univerſell-ſittlichen Gemeinweſen wahrhaft verwirklicht; dieſes Gemeinweſen iſt eben der göttliche Weltzweck, auf welchen hin Gott die Natur geſchaffen und der ſittlichen Welt dienſtbar gemacht hat. Aber dieſer Gedanke erſchöpft noch lange nicht das religiöſe Intereſſe an dem Gedanken unſerer Abhängigkeit von Gott. Wie Kants Religionslehre uns anweiſt, unſere Pflichten zugleich anzuſehen als göttliche Gebote, ſo weiſt Ritſchl uns an, unſeren ſittlichen Zweck zugleich anzuſehen als göttlichen Weltzweck. Indem der Menſch alſo den Zweck des univerſellen ſittlichen Gemeinweſens ſich zu ſeinem Selbſtzwecke ſetzt, ſetzt er ſich dadurch zugleich zu ſeinem Selbſtzwecke den göttlichen Weltzweck. Ritſchl ſelbſt aber muß dieſen Gedanken durch den andern ergänzen, daß der Menſch nur im Glauben an die väterliche göttliche Leitung aller Dinge, in welcher auch die Führungen des eigenen Lebens eingeſchloſſen ſind, wirklich im ſtande iſt, den univerſellen ſittlichen Zweck zu ſeinem Selbſtzweck zu ſetzen und dadurch ſeine perſönliche ſittliche Beſtimmung zu erreichen. Auch dieſer Glaube erſchöpft aber von ferne nicht den chriſtlich-religiöſen Gedanken, daß der Chriſt nur in der völligen Hingabe alles eigenen Willens an den göttlichen Willen diejenige ſittliche Freiheit wiedergewinnt, die ihn wirklich zur Erhebung über die Natur um ihn und in ihm befähigt. Dieſer Mangel des Ritſchlſchen Syſtems tritt an einem ſpäteren Punkte noch weit deutlicher heraus.

Das Gottesreich als göttlicher Selbſtzweck und

oberſter Weltzweck zugleich iſt nun nach Ritſchl weiter der ſpezifiſche und im Grunde einzige Inhalt der Gottesoffenbarung in Chriſtus. Chriſtus iſt der Offenbarer Gottes, ſofern er in ſeinem Lebensberufe, der ſich in der berufsmäßigen Geduld im Ertragen des Todes vollendet, Gottes Weltzweck, das Reich Gottes offenbar gemacht und die Gemeinde der Reichsgenoſſen gegründet hat, welche dieſen göttlichen Weltzweck nach Chriſti Beiſpiel und Anleitung zu ihrem Lebenszwecke gemacht hat. Der Endzweck des Lebens und Sterbens Jeſu war das Reich Gottes: dieſes erkennt er als Endzweck Gottes in der Welt. Er verkündigt denſelben der Gemeinde, indem er zugleich die auf die Verwirklichung des Gottesreiches hingerichtete Liebe Gottes durch ſein ganzes Berufsleben bewährt. Dies iſt aber nicht bloß eine menſchliche That, ſondern in erſter Linie eine Bethätigung der göttlichen Liebe, Selbſtoffenbarung der Gnade und Treue Gottes in der Perſon deſſen, der als Erwählter der göttlichen Liebe ewig im göttlichen Ratſchluſſe — d. h. ideell — präexiſtiert und als Urbild der zum Reiche Gottes beſtimmten Menſchheit zugleich diejenige Perſon iſt, durch welche allein die Liebe Gottes zu den Reichsgenoſſen vermittelt iſt, ſofern Gott die Menſchheit in Chriſto anſieht und in ihm zum Kindſchaftsverhältniſſe zu ſich einſetzt. Sofern nun Liebe, Gnade und Treue die weſentlichen Attribute Gottes ſelbſt ſind, erhält Chriſtus bei Ritſchl das Prädikat der Gottheit, welches alſo gar nichts über die Weſen- oder Naturbeſchaffenheit Chriſti beſagt, ſondern nur die in ihm offenbare ſittliche Geſinnung als Geſinnung Gottes bezeichnet.

Abgeſehen von dieſem Punkte, wiederholt Ritſchl nur Gedanken, die auch ſchon vor ihm in der modernen

Theologie heimiſch waren. Es verdient volle Zuſtimmung, daß er uns mahnt, von den Spekulationen über die verborgene Natur Chriſti vielmehr zu den Wohlthaten Chriſti die Gedanken hinzulenken, in welchen allein Gott für uns ſo offenbar iſt, wie er überhaupt für uns offenbar ſein kann, nämlich in ſeinem ſittlichen Weſen und Willen. An die Stelle der alten Naturenlehre, welche aus „heidniſcher“ Philoſophie ſtamme, tritt die ethiſch-religiöſe Betrachtung der Perſon Chriſti, in welcher der Liebeswille Gottes für uns offenbar ſei. An die Stelle einer philoſophiſchen Theorie wie Chriſtus die Verſöhnung Gottes mit der ſündigen Menſchheit habe ermöglichen können, alſo ſpeziell an die Stelle der anſelmiſch-reformatoriſchen Satisfaktionstheorie, tritt der ethiſch-religiöſe Gedanke, daß Chriſti Lebensberuf der univerſell-menſchheitliche Beruf, die urbildliche Verwirklichung der vollkommenen ſittlichen Perſönlichkeit ſei, welche als ſolche zugleich ihr Handeln im vollen Einklange weiß mit dem göttlichen Weltzweck. Chriſtus iſt das Subjekt der vollkommenen Religion, und inſofern der vollkommene Repräſentant der Menſchheit vor Gott; und er iſt andererſeits als der Erwählte der göttlichen Liebe der Offenbarer des göttlichen Liebeswillens an die Menſchheit, welcher die Gemeinde der Gläubigen der Väterlichkeit Gottes und ihres Kindſchaftsverhältniſſes bei Gott gewiß macht.

Aber das ſind keine neuen Gedanken, ſondern das Gemeingut der neueren Theologie, ſoweit ſie bemüht iſt, die alte metaphyſiſche Betrachtung von Chriſti Perſon und Werk durch eine folgerichtig ethiſch-religiöſe zu erſetzen. Aber darum findet dieſe Theologie ſich noch nicht berechtigt, das Prädikat der Gottheit

auf Chriſtus zu übertragen, welches im Unterſchiede von ſeiner Göttlichkeit nur einen metaphyſiſchen Sinn haben kann. Ritſchl mag ſeine Gründe haben, die Gottheit Chriſti zu proklamieren und die Göttlichkeit abzulehnen. Er erntet dafür von orthodoxer Seite den Vorwurf ein, die Gottheit Chriſti ſei ihm eine res de solo titulo oder ein titulus sine re. Andere werden ſich begnügen, von einem einzigartigen Sein Gottes in Chriſto zu ſprechen, ihn als den zu bezeichnen, in welchem Gott, ſein Weſen, ſein Wille, ſeine Liebe, ſein innerſtes Herz für uns offenbar iſt; aber ſie werden es ablehnen müſſen, einen orthodoxen Schein durch Ausdrücke zu erwecken, die doch in ganz anderem Sinne gemeint ſind, als in dem der Orthodoxie.

Andererſeits bleibt nun aber dieſe neue Ritſchlſche Chriſtologie hinter der ſeit Schleiermacher von der neueren Theologie errungenen in einem anderen Punkte ſehr erheblich zurück. Was heißt denn das bei Ritſchl: Chriſtus iſt der Offenbarer der Liebe Gottes? Das heißt zunächſt, Chriſtus lehrt uns den ſittlichen Weltzweck als Gottes Selbſtzweck kennen. Denn Liebe beweiſt der, welcher den Selbſtzweck anderer zu ſeinem Selbſtzwecke macht. Schon hier fällt unangenehm auf, daß aus dem Begriffe der Liebe alles, was an die Gemütsſeite des Wortes erinnert, entfernt iſt. Was wir Liebe nennen, erſchöpft ſich doch nicht darin, daß jemand den Selbſtzweck eines anderen zu ſeinem Selbſtzwecke ſetzt. Alles Wohlgefühl und Wohlwollen, wie es gerade aus der innigſten perſönlichen Gemeinſchaft, die wir Liebe nennen, erwächſt, iſt hier ausgeſchieden. Aber weiter: Chriſtus iſt der Offenbarer der göttlichen Liebe, ſofern er den Liebeswillen Gottes uns kund-

macht. Dieſer Liebeswille iſt der Reichswille Gottes, daß die Menſchheit zu einem unter dem Geſetze der Liebe ſtehenden Gemeinweſen verbunden ſein ſoll. Dieſem Reichswillen Gottes werden wir durch Chriſtus angeleitet zu folgen, indem wir ihn in unſeren Willen aufnehmen und dadurch wieder Gottes Selbſtzweck zu unſerem Selbſtzwecke machen. Thun wir das, ſo treten wir in Liebesgemeinſchaft mit Gott, inſofern wir unſeren Willen in Einklang geſetzt haben mit dem göttlichen Willen. Chriſtus lehrt uns alſo Liebe zu Gott, indem wir ſeinen Zweck zu dem unſerigen machen ſollen; er mahnt uns zum Vertrauen zu Gott, d. h. zu dem zuverſichtlichen Glauben an Gottes moraliſche Weltregierung, der auch die Naturwelt dienen muß, und er mahnt uns zu demütiger Geduld, wenn wir die Wege Gottes nicht verſtehen. Er lehrt uns unſeren Beruf auf Erden als einen uns von Gott geordneten Beruf auszuüben, um an unſerem Teile das Reich Gottes zu fördern, und er lehrt uns alles unſer Handeln im Verkehr mit den Menſchen durch das Geſetz der allgemeinen Menſchenliebe leiten zu laſſen. Gottvertrauen, Berufstreue und Menſchenliebe iſt alſo das chriſtliche Lebensideal, der ſpezifiſche Inhalt der Gottesoffenbarung in Chriſtus.

Hier iſt nun der Punkt, wo es klar wird, daß mit der Abweiſung des allgemein Religiöſen, weil nicht aus der Offenbarung in Chriſtus geſchöpft, zugleich das ſpezifiſch Chriſtliche auf das allgemein Religiöſe reduziert wird. Gottvertrauen, Berufstreue und allgemeine Menſchenliebe — das iſt eine ungleich ärmere, dürftigere Trias, als die des alten Rationalismus: Gott, Freiheit, Unſterblichkeit.

Aber Ritſchels großes Hauptwerk handelt ja von

der Lehre von der Rechtfertigung und Verſöhnung. Und bisher war bei der Darlegung der Offenbarung Gottes in Chriſtus von dieſen Dingen, welche wir gewohnt ſind als die Hauptſache im Chriſtentume anzuſehen, noch gar keine Rede. Um Ritſchls Lehre von der Verſöhnung zu verſtehen, muß man auf ſeine Sündenlehre zurückgreifen. Auch die Sünde ſoll nicht aus dem allgemein ſittlichen Bewußtſein heraus, aus dem ins Herz geſchriebenen Geſetz, ſondern lediglich aus der Offenbarung Gottes in Chriſtus erkannt werden. Die Sünde iſt das Gegenteil des Reiches Gottes; Sünde thut daher derjenige, welcher ſtatt des Reiches Gottes etwas anderes zu ſeinem Selbſtzwecke ſetzt, ſei es nun die Befriedigung ſeiner natürlichen Neigungen, ſei es die Verwirklichung partikulärer Güter in der menſchlichen Gemeinſchaft. Das Bewußtſein der Sünde wird aber erſt durch den Gegenſatz zum Reiche Gottes gegeben; außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft aber war das Reich Gottes noch nicht erkannt, konnte alſo auch noch nicht zum oberſten Zwecke des Handelns genommen werden. Außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt alſo nur Unwiſſenheitsſünde vorhanden, und dieſer Sachverhalt macht die Sündenvergebung für Gott möglich. Nur im Vorbeigehen mag es berührt ſein, daß Ritſchl das kirchliche Erbſündendogma ſehr lebhaft bekämpft. Aber das in dieſem Dogma zwar nicht gelöſte, aber richtig formulierte Problem iſt dieſes, daß in der Sünde ein doppeltes Moment unterſchieden werden muß, das Moment der ererbten Naturbeſtimmtheit und das der perſönlichen Verſchuldung. Ritſchl dagegen ſtreicht einfach das erſte Moment, indem er die Sünde nur als freiwillige faßt und ſelbſt den von ihm anerkannten Hang

zum Böſen im menſchlichen Geſamtleben nicht als einen natürlichen gelten laſſen will. Dies hängt mit ſeiner ganzen Grundanſchauung zuſammen, welche alle natürlichen Kauſalzuſammenhänge aus dem ſittlichen Gebiete entfernen möchte.

Aber abgeſehen hiervon, iſt ſchon die ganze Ableitung des Sündenbegriffes zu beanſtanden. Die rechte Sündenerkenntnis kommt nach Ritſchl nur aus dem Evangelium, nicht ſchon aus dem Geſetze, vollends nicht aus dem Gewiſſensgeſetze. Was wir für das geſteigerte Sündenbewußtſein des Chriſten vorbehalten, daß er die Sünde an der höchſten ethiſchen Idee des Reiches Gottes mißt, wird hier zur allgemeinen Forderung für die Beſtimmung des Sündenbegriffes überhaupt erhoben. Die Folge davon iſt die bedenklichſte Abſchwächung der Sünde. Da die wirkliche Sündenerkenntnis erſt durch Chriſtus erfolgen ſoll, findet, wie ſchon bemerkt wurde, außerhalb des Chriſtentumes oder doch der Kenntnis desſelben, nur Unwiſſenheitsſünde ſtatt, welche vergeben werden kann. Vergeben aber wird ſie, ſobald der Menſch ſeinen Willen in Einklang mit dem göttlichen Willen ſetzt, Gottes Weltzweck zu ſeinem Selbſtzwecke macht. Die Sündenvergebung iſt nämlich, wie Herrmann ſich ausdrückt, gar nichts beſonderes. Vielmehr iſt das Bewußtſein der Sündenvergebung einfach mitgeſetzt in dem neuen Vertrauensverhältniſſe des Menſchen zu Gott, welches durch die Offenbarung in Chriſtus vermittelt iſt. Abgeſehen von Chriſtus ſteht nämlich der Menſch in einem Feindſchaftsverhältniſſe zu Gott; er wird von Mißtrauen gegen Gott beherrſcht, ſtatt ſich gläubig und demütig der göttlichen Führung hinzugeben.

Chriſtus verkündigt nun die göttliche Sündenvergebung, indem er diejenigen, welche Gottes Willen zu dem ihrigen machen, trotz ihrer bisherigen Unwiſſenheitsſünden der Väterlichkeit Gottes verſichert: und er vollzieht die Verſöhnung der Menſchheit mit Gott, inſofern in ihm, dem Urbilde der vollkommenen Menſchheit das rechte Verhältnis der Menſchen zu Gott für Gott verbürgt, und damit auch für uns grundlegend verwirklicht iſt. Letzterer Gedanke iſt wieder ein Gedanke der ganzen neueren Theologie, ſoweit ſie von Schleiermacher beeinflußt iſt. Auch darin hat Ritſchl einem faſt allgemein in der neueren Theologie anerkannten Gedanken Ausdruck gegeben, daß er die Sündenvergebung nicht als phyſiſchen Straferlaß faßt, ſondern als die Vergewiſſerung, daß uns unter Vorausſetzung des Glaubens an Gottes väterliche Gnade das Bewußtſein unſerer Schuld nicht von Gott trennt. Rechtfertigung iſt nicht ethiſche Erneuerung, ſondern Herſtellung eines neuen religiöſen Verhältniſſes zu Gott, des Kindſchaftsverhältniſſes, in welchem der Menſch trotz ſeiner Sünde und Schuld dennoch ſich als Objekt der väterlichen Liebe weiß. Mit Recht weiſt Ritſchl dabei jede Loslöſung der Verſöhnung von der Rechtfertigung ab, als wäre jene eine tranſcendente Rettungsthat, vermittelt durch den Löſepreis des Blutes Chriſti, und als wäre die Rechtfertigung nur die äußerliche Applikation jenes Rettungswerkes an den einzelnen, ſofern dieſer im theoretiſchen Führwahrhalten jenes Rettungswerk utiliter acceptiert.

Während nun die kirchlich rezipierte Lehrweiſe die Verſöhnung als einen tranſcendenten Akt, die Rechtfertigung aber als Folge der Verſöhnung bezeichnet, nämlich für diejenigen welche auf jenen tranſcendenten

Akt ihre Zuverſicht ſetzen, faßt Ritſchl bald Rechtfertigung und Verſöhnung einfach als gleichbedeutend, bald bezeichnet er wieder die Verſöhnung als Folge der Rechtfertigung. Es klingt zunächſt ganz kirchlich korrekt, wenn wir hören, die Rechtfertigung ſei nicht Gerechtmachung, wie in der römiſchen Kirche, ſondern Sündenvergebung und Annahme zur Kindſchaft bei Gott; ebenſowenig erfolge die Rechtfertigung etwa in der Weiſe, daß Gott den Keim des neuen Lebens bereits als Frucht beurteile, oder um der im Glauben enthaltenen ſittlichen Geſinnung willen rechtfertige. Vielmehr erfolgt die Rechtfertigung durch ein ſynthetiſches Urteil Gottes; ſie wird dem Sünder gnadenweiſe zugeſprochen und der Glaube, welcher ſie ergreift, iſt ſelbſt Wirkung der göttlichen Gnade. Ja ſogar die orthodoxe Formel: „Gott rechtfertigt um Chriſti willen mittelſt des Glaubens“, findet ſich bei Ritſchl.

Aber ſieht man näher zu, ſo kommt doch etwas ganz weſentlich anderes heraus, als was ſonſt unter Rechtfertigung verſtanden wird. Die Rechtfertigung ſchließt nach proteſtantiſcher Lehre, trotzdem daß auch ſie von den alten lutheriſchen Dogmatikern als ein transſcendenter Akt im Himmel aufgefaßt wurde, die ſogenannte Intimation des im Himmel gefällten Urteiles durch den heiligen Geiſt ein, oder die Erweckung des ſubjektiven Bewußtſeins des Gerechtfertigtſeins durch einen ſupernaturalen Akt in der gläubigen Perſon. Dieſer Akt iſt unſerer altproteſtantiſchen Theologie das testimonium spiritus sancti internum, welches erſt ſpäterhin auf die Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift bezogen worden iſt. Gerade die durch dieſes Zeugnis des Geiſtes in der gläubigen Perſon erweckte göttliche Gewißheit ihres Gerechtfertigtſeins, dieſe perſönliche

certitudo salutis macht nach allgemein evangeliſcher Annahme den Kern und Stern der proteſtantiſchen Frömmigkeit aus. Ritſchl ſieht dagegen in der unmittelbaren Heilsgewißheit der gläubigen Perſon eine im Pietismus wieder aufgelebte mittelalterliche Doktrin und bezeichnet als katholiſche Frömmigkeit, was im Tridentinum als inanis fiducia haereticorum verworfen wird. Es hängt dies mit ſeiner feindſeligen Haltung gegen alles Myſtiſche im Chriſtentume zuſammen: in der Myſtik ſieht er teils ein heidniſches, teils ein katholiſches Element, welches von dem echt evangeliſchen Chriſtentume grundſätzlich fern zu halten iſt. Auf dieſen Punkt komme ich noch in anderem Zuſammenhange zurück.

Wenn wir ferner hören, daß die Rechtfertigung nicht um des Glaubens, oder um des im Glauben geſetzten Keimes des neuen Lebens, ſondern lediglich um Chriſti willen erfolge, ſo iſt damit zwar zunächſt der richtige, beſonders in der reformierten Dogmatik und ſeit Schleiermacher in der ganzen neueren Theologie verbreitete Gedanke gemeint, daß in Chriſtus, dem Haupte der neuen Menſchheit, dasjenige normale Verhältnis der Menſchheit zu Gott begründet ſei, um deswillen Gott auch den einzelnen, wenn er in Chriſti Lebensgemeinſchaft eintritt, in das Kindesverhältnis zu ſich einſetzen könne. Die Rechtfertigung tritt alſo an den einzelnen zunächſt als eine frohe Botſchaft der verzeihenden göttlichen Gnade heran, welche dieſer im perſönlichen Glauben ſich aneignen muß, um auch ſeinerſeits derſelben teilhaftig zu werden. Aber dieſer Gedanke wird dadurch entwertet, daß der perſönliche Glaube keine perſönliche Gewißheit des Heiles in ſich ſchließen ſoll. Ein „akutes“ Bewußtſein des ſubjektiven

Gerechtfertigtſeins, dieſes Hauptanliegen der Reformation gegenüber Rom, iſt für Ritſchl eine „Gehörshallucination“. Vielmehr beziehen Rechtfertigung und Verſöhnung nach Ritſchl ſich nur auf die Gemeinde als Ganzes; auf den einzelnen aber nur, wie Ritſchl ſich ausdrückt, indem er in die Gemeinde „ſich einrechnet“. Die Rechtfertigung iſt der geſchichtliche Akt, durch welchen Chriſtus die Reichsgemeinde gegründet und dieſer die Gewißheit der Sündenvergebung und der Annahme zur Kindſchaft bei Gott vermittelt hat. Eine Gewißheit der Sündenvergebung und Rechtfertigung kann alſo der einzelne nur als Glied der chriſtlichen Gemeinde beſitzen. Auch hier liegt nun eine unleugbare Wahrheit zu Grunde. Wir Chriſten haben die Gewißheit unſerer Sündenvergebung nur auf Grund der in Chriſtus offenbaren göttlichen Gnade. Die Botſchaft von dieſer Gnadenoffenbarung in Chriſtus aber ergeht an jeden einzelnen immer nur innerhalb der chriſtlichen Gemeinde, in welcher wir heranwachſen und zum perſönlichen Heilsglauben geführt werden. Aber die Gemeinde ſoll uns doch durch ihre Botſchaft von dem Heile in Chriſtus zu der perſönlichen Gewißheit führen, daß dieſe Botſchaft auch einem jeden von uns individuell gilt. Und dieſe Gewißheit iſt nur zu gewinnen durch eine individuelle Erfahrung des göttlichen Gnadentroſtes im eigenen Inneren. Der einzelne muß perſönlich mit Chriſtus, dem Haupte, vereinigt werden. Nach Ritſchl aber giebt es eine Gemeinſchaft mit Chriſtus, dem Haupte, immer nur mittelbar, nämlich ſofern der einzelne in die Gemeinde ſich einrechnet. Daher verwirft er den berühmten Schleiermacherſchen Satz von dem Unterſchiede der katholiſchen und der proteſtantiſchen Frömmigkeit:

daß nach den Katholiken das Verhältnis des einzelnen zu Chriſtus durch ſein Verhältnis zur Kirche, nach den Proteſtanten aber das Verhältnis des einzelnen zur Kirche durch ſein Verhältnis zu Chriſtus bedingt ſei. Weil die Predigt der Gemeinde von Chriſtus der geſchichtliche Weg iſt, auf welchem wir zur perſönlichen Gemeinſchaft mit Chriſtus gelangen, ſoll es kein unmittelbar perſönliches Verhältnis des Individuums zu Chriſtus geben, vielmehr wird dasſelbe als ein „eingebildetes Privatverhältnis“ abgewieſen.

Auch hier darf man das Wahrheitselement in den Ritſchlſchen Ausführungen nicht verkennen. Die geſchichtliche Auffaſſung des Lebenswerkes Chriſti fordert die Anerkennung, daß ſeine perſönliche Lebensabſicht nicht auf die Beſeligung aller unzähligen, künftig geborenen Individuen perſönlich, unter ausdrücklichem Zuvorerkennen jeder einzelnen Perſönlichkeit, ſondern auf die Jüngergemeinde als Ganzes gerichtet war. Aber dieſe richtige Erkenntnis gewinnt hier die Wendung, daß eine Gewißheit der Verſöhnung für den einzelnen nicht exiſtiert, außer ſofern er ſich als Glied der chriſtlichen Gemeinde weiß, welche durch Chriſtus im Beſitze der Rechtfertigung und Verſöhnung iſt. Die Gemeinde aber iſt die Inhaberin der Verſöhnung eben als Reichsgemeinde, welche durch Chriſtus angeleitet iſt, Gottes Weltzweck zu ihrem gemeinſamen Zweck zu machen, oder nach Gottes Willen all ihr Handeln von dem Geſetze der allgemeinen Menſchenliebe beherrſchen zu laſſen. Indem ſie Gottes Willen zu dem ihrigen gemacht hat, weiß ſie ſich nicht länger von Gott getrennt, ſondern in Gemeinſchaft mit ihm.

Nun behandelt Ritſchl allerdings die Begriffe der Rechtfertigung und Verſöhnung auch noch weiter in

ihrem allgemeinen Weſen in einer Weiſe, daß wir die Beziehung auf die Gemeinde zunächſt aus dem Geſichtskreiſe verlieren. Gerade dieſe Ausführungen aber ſind für die letzten Grundgedanken Ritſchls charakteriſtiſch. Der Sinn der durch Chriſtus vermittelten Verſöhnung iſt der, daß alle diejenigen, welche Gottes Selbſtzweck zu ihrem Selbſtzweck machen, angeleitet werden, Gott als ihrem Vater zu vertrauen, ſich im Gebete vertrauensvoll an ihn zu wenden und in die göttlichen Führungen ſich demütig zu ergeben. Die Sündenvergebung folgt für die Glieder der chriſtlichen Gemeinde aus dem in ihnen geweckten Gottvertrauen ganz von ſelbſt. Dieſes Vertrauen aber darf jeder hegen, der ſeine Willensrichtung mit dem göttlichen Weltzwecke in Uebereinſtimmung geſetzt hat. Denn er ſteht dann in Gemeinſchaft mit Gott: dieſe Gemeinſchaft heißt Liebesgemeinſchaft; darunter iſt aber nichts anderes zu verſtehen als die Uebereinſtimmung mit Gottes Motiven und Zwecken.

Wo Ritſchl die Verſöhnung noch von der Rechtfertigung unterſcheidet, bezeichnet er erſtere als die Aufhebung des Widerſpruches gegen Gott, letztere als die Sündenvergebung oder als die göttliche Verſicherung, daß der Sünder trotz ſeiner Schuld von der Vaterliebe Gottes nicht ausgeſchloſſen iſt. Die Verſöhnung iſt alſo lediglich Verſöhnung der Menſchen mit Gott, nicht Verſöhnung Gottes mit den Menſchen. Gott braucht nicht erſt verſöhnt zu werden, denn er iſt die ewige Liebe; am wenigſten iſt dazu eine transſcendente Veranſtaltung, wie nach der alten Satisfaktionslehre, erforderlich. Aber die Menſchen müſſen deſſen gewiß werden, daß Gott diejenigen, welche den Widerſpruch ihrer Willensrichtung gegen

den göttlichen Weltzweck aufgeben, von ſeiner Gemeinſchaft nicht ausſchließt. Dieſe Verſicherung der göttlichen Gnade iſt in Chriſtus gegeben: inſofern erſcheint die Rechtfertigung der Gemeinde in Chriſtus ſelbſt als das wirkſame Motiv zur Verſöhnung. Die Sündenvergebung als wirkſam gedacht ſchließt alſo die Beſeitigung des Mißtrauens gegen Gott und die Aufhebung des Widerſpruches unſeres Willens gegen den göttlichen Willen ein. Dies iſt aber nicht etwa ſo gemeint, als ob die Gewißheit der ſündenvergebenden Gnade an ſich ſchon die Kraft in ſich ſchließe, unſere gottgewollte ſittliche Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Die direkt aus der Verſöhnung hervorgehenden Funktionen ſind nach Ritſchl lediglich religiöſe, nicht unmittelbar auch ſittliche Funktionen. Er beſtreitet es entſchieden, daß die Rechtfertigung der Sünders vor Gott unmittelbar zugleich die Kraft des neuen ſittlichen Lebens in ſich ſchließe. So wenig wie der Glaube aus der Buße, ſoll die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen.

Der Glaube ſoll nicht aus der Buße hervorgehen, vielmehr ſoll im Einklange mit der calviniſchen, aber im Widerſpruche mit der lutheriſchen Lehre, die Buße erſt aus dem Glauben entſtehen. An der Stelle der ſogenannten poenitentia legalis ſoll nur die poenitentia evangelica gelten: denn die bisher in Unwiſſenheit begangene Sünde kann nur der Gläubige erkennen. Unter dem rechtfertigenden Glauben aber iſt die Richtung des Willens auf den höchſten Endzweck Gottes und die Umſetzung des Mißtrauens gegen Gott in Vertrauen zu Gottes Vaterliebe gemeint. Dieſer Glaube gründet ſich freilich auf Chriſtus: aber dies iſt nur in dem Sinne gemeint, daß wir

durch Chriſtus über den göttlichen Reichszweck belehrt und dann allerdings weiter auch, wenn wir dieſen Zweck zu dem unſrigen machen, der verzeihenden Gnade Gottes verſichert worden ſind. Hiermit iſt aber die fides specialis auf den allgemeinen Glaubensbegriff des Vertrauens auf Gottes väterliche Leitung reduziert. Ohne dieſes Vertrauen ſoll der Menſch keinen ernſtlichen ſittlichen Vorſatz faſſen können: denn wie Kant und Fichte ausführten, iſt das Sittengeſetz zwar für alle verbindlich, bleibt aber gleichwohl ein Hirngeſpinnſt, wenn man nicht zugleich an ſeine objektive Realiſierbarkeit in einer moraliſchen Weltordnung glaubt. Die Wahrheit dieſes Glaubens aber hat uns nach Ritſchl erſt Chriſtus verbürgt. Das rechte Gottvertrauen oder den rechten Vorſehungsglauben ſoll alſo erſt der Chriſt haben können, und Ritſchl redet ſehr geringſchätzig von dem allgemeinen Vorſehungsglauben der „natürlichen Religion“. Thatſächlich aber findet ſich dieſer Glaube im weitſchichtigen Sinne nicht nur ſchon im Alten Teſtamente, ſondern iſt ein Gemeingut aller derer, welche, auch ohne ein ſpezielles Verhältnis zu dem geſchichtlichen Chriſtus, bei dem Gedanken einer moraliſchen Weltordnung Beruhigung faſſen. Indem aber Ritſchl, getreu ſeiner Methode, alle dogmatiſchen Sätze aus der Offenbarung in Chriſtus abzuleiten, das Geſetz als wichtigſten Faktor der Buße ſtreicht, und letztere lediglich auf eine aus der Einſicht in Gottes Reichswillen fließende Aenderung der Willensrichtung reduziert, verflüchtigt er mit den terrores conscientiae, welche für die lutheriſche Lehre das Weſen der contritio ausmachen, auch den Inhalt des ſpezifiſch chriſtlichen Glaubens, welcher den Troſt der Sündenvergebung perſönlich auf ſich bezieht.

Ebenſowenig wie die Buße dem Glauben vorhergehen ſoll, ſoll aber auch die Heiligung aus der Rechtfertigung hervorgehen. Vielmehr müſſe die Uebereinſtimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen Willen bereits hergeſtellt ſein, bevor ſich der Gläubige die Rechtfertigung zueignen, ſich als Kind Gottes trotz ſeiner Sünde beurteilen könne. Die Rechtfertigung hat keine direkte Abzweckung auf die Hervorbringung des ſittlich guten Handelns oder der guten Werke; vielmehr fließt die Heiligung unabhängig von der Rechtfertigung aus dem Entſchluſſe, Gottes Motive und Zwecke zu den Motiven und Zwecken des eigenen Handelns zu machen, alſo aus der ſittlichen Zwecksetzung, welche aus dem Motive der Liebe erfolgt. Nur ſofern der Menſch in der Rechtfertigung der Väterlichkeit Gottes gewiß wird, wird er ſchon auf Erden des ewigen Lebens teilhaftig, welches in der Freiheit und Herrſchaft über die Welt erlebt wird. Zu dieſer Freiheit gelangt er, indem er als Gotteskind zu einer anderen Beurteilung der Welt, ihrer Uebel, wie ihrer Güter befähigt wird: der Uebel, indem er dieſelben nicht mehr als Strafübel beurteilt und dadurch von der Furcht und dem Mißtrauen gegen Gott befreit wird; der Güter, indem er als das höchſte Gut das überweltliche Reich Gottes beurteilt, gegen welches alle natürlichen und partikulären Güter in der Welt ihren Wert verlieren. Von dieſer religiöſen Zweckbeſtimmung des chriſtlichen Lebens iſt aber nach Ritſchl die ſittliche Zweckbeſtimmung desſelben zu ſcheiden. Die ſittliche Zweckbeſtimmung iſt das freie Handeln aus Liebe, durch welches ebenfalls Herrſchaft über die Welt geübt und ſo ebenfalls ewiges Leben genoſſen wird. Ritſchl bezeichnet ſogar

die Frage, wie die religiöſe und ſittliche Zweckbeſtimmung des Chriſten zur Einheit zuſammengehen können, als die theologiſche Meiſterfrage. Die Einheit beider, des ſittlichen Handelns in der Welt und des Sich-Verſöhntwiſſens mit Gott, liegt darin, daß der verſöhnte Menſch auf den Widerſpruch gegen Gott verzichtet und Gottes Endzweck zu dem ſeinigen gemacht hat. Sofern nämlich Gottes Endzweck auf die Verwirklichung des höchſten ſittlichen Gutes, d. h. des Reiches Gottes gerichtet iſt, in welchem zugleich die freie ſittliche Selbſtbeſtimmung ihr höchſtes Ziel findet, ſo geht die religiöſe und die ſittliche Zweckbeſtimmung im Gottesreiche zur Einheit zuſammen. Sofern nun der Chriſt erſt in der Gewißheit, dem überweltlichen Zwecke Gottes zu dienen, zur Freiheit über die Welt und zur Herrſchaft über ſie befähigt wird, iſt die ſittliche Freiheit oder die Freiheit vom ſtatutariſchen Geſetze eine Folge der religiöſen Freiheit, und man darf in dieſem Sinne nicht behaupten, daß Ritſchl die Religion auf bloße Moral reduziere. Aber dieſe Befähigung zur ſittlichen Freiheit beruht doch nach ihm lediglich in dem Vertrauen, daß alle Dinge dem göttlichen Weltzwecke dienen müſſen, oder in der religiöſen Beurteilung der Güter und Uebel dieſer Welt als unterworfen dem Zwecke des göttlichen Reiches. Inſofern dieſe Weltanſchauung Platz greift, beurteilt ſich der Chriſt als frei von der Welt und übt durch ſittliches Handeln im Dienſte des Gottesreiches, d. h. durch Berufstreue und Menſchenliebe, ſeine Herrſchaft über die Welt aus. Die Sündenvergebung iſt alſo kein direktes Motiv zum ſittlichen Handeln; ſie iſt in der religiöſen Freiheit nur mitgeſetzt, ſofern der Chriſt im Vertrauen auf die Väter-

lichkeit Gottes von der Furcht vor den Uebeln, als seien sie göttliche Strafen, befreit wird. Hier zeigt sich wieder, daß für Ritschl die Liebesgemeinschaft mit Gott nicht als eine göttlich verliehene Kraft, den Willen des Vaters zu erfüllen, sondern lediglich als Willensübereinstimmung mit Gott in Betracht kommt. Eben hierin liegt aber das, was man mit Recht den Moralismus Ritschls genannt hat. Ritschl wehrt sich sehr entschieden gegen den oft wider ihn erhobenen Vorwurf des Rationalismus. Er meint, den Rationalismus ein für allemal aufs Gründlichste überwunden zu haben, indem er jede natürliche Gotteserkenntnis bestreitet und alle religiöse Wahrheit lediglich aus der Offenbarung in Christus ableiten will. In Wirklichkeit hat er sich aber gegen den völligen Rückfall in den Moralismus der rationalistischen Schule lediglich dadurch gesichert, daß er als eigentliche Inhaberin der Rechtfertigung und Versöhnung die christliche Gemeinde einschiebt, die ihre Entstehung der Offenbarung in Christus verdanke. Sieht man von dieser Wendung ab, so wurzelt die ganze Versöhnungslehre Ritschls lediglich in den Anschauungen des älteren Rationalismus. Die Versöhnung soll freilich die Bedingung sein für die Erhebung des Selbstgefühles über die natürlichen, sinnlichen und partikulären Motive in der Welt. Aber diese Versöhnung ist selbst nichts anderes als die Sinnesänderung, oder die Hinlenkung des bisher sündigen Willens auf die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Weltzwecke Gottes: also ein subjektiver Akt des Menschen, der freilich ermöglicht wird durch die Erkenntnis des göttlichen Zweckes, der göttlichen Vorsehung und Regierungsgewalt über die Natur und der Bereitwilligkeit Gottes zur Sünden-

vergebung an alle, die in der gleichen Willensrichtung mit ihm ſelbſt begriffen ſind. Dies iſt aber im Grunde dasſelbe, als wenn man ſagt, faſſe nur den ernſtlichen Vorſatz zur Beſſerung, ſo darfſt du dich deſſen getröſten, daß Gott dir nicht zürnt. Das heißt doch wieder die Rechtfertigung abhängig machen von dem Anfange des neuen Lebens, wenigſtens für das Subjekt: denn der Gemeinde iſt die Rechtfertigung freilich präſent als Beſitz und der einzelne kann den Vorſatz der Sinnesänderung nicht faſſen, ohne daß die Gotteserkenntnis der Gemeinde die ſeine wird. Aber das, was uns als Inhalt dieſer auf Offenbarung ruhenden Gotteserkenntnis geboten wird, iſt trotz des Eiferns wider die natürliche Religion im Kerne doch nur der Glaube an Gottes moraliſche Weltregierung, den uns freilich erſt Chriſtus vermittelt haben ſoll.

Der Ritſchlſche Standpunkt iſt alſo formaler Poſitivismus, materieller Rationalismus. Mit dem Rationalismus gemein hat er namentlich den Widerſpruch gegen das Eingreifen eines ſupernaturalen oder transſcendentalen Faktors in den religiöſen Prozeß. Ritſchl leitet aus der Pſychologie die methodiſche Forderung ab, „die göttlichen Wirkungen müſſen in dem Umkreiſe der Wirklichkeit des geiſtigen Lebens verſtanden werden“. „Alles, was als Gnadenwirkung Gottes auf den Chriſten zu erkennen iſt, iſt in den entſprechenden religiöſen und ſittlichen Akten nachzuweiſen, welche durch die Offenbarung im Ganzen und durch die in ihr eingeſchloſſenen beſonderen Mittel angeregt werden“. Anders ausgedrückt: die dogmatiſchen Ausſagen löſen ſich auf in einem Komplex ſubjektiv-pſychologiſcher Vorſtellungen, Werturteile und Willensakte, welche in der chriſtlichen Gemeinde aus der That-

ſache der Offenbarung in Chriſtus abgeleitet werden. Nachdem einmal der Supernaturalismus durch die Annahme einer äußeren Offenbarung abgefunden iſt, wird der geſamte Verlauf des chriſtlichen Lebens „pſychologiſch“, d. h. empiriſch erklärt, ohne jedes Eintreten eines ſupernaturalen Faktors. Die in Chriſtus erfolgte übernatürliche Offenbarung bildet ein für allemal die feſte Grundlage des geſchichtlichen Lebens der Gemeinde und ihrer Glieder; auf dieſem übernatürlichen Grunde vollzieht ſich alles natürlich, ohne daß eine unmittelbare Beurkundung Gottes noch weiter zugeſtanden werden dürfte. Die im Eingange des Syſtems zu Gunſten der ſogenannten Werturteile völlig verdrängte kauſale Betrachtung rächt ſich für dieſe Verkürzung, indem ſie in der Mitte und am Schluſſe das Feld ausſchließlich behauptet. Dieſelbe Theologie, welche uns zuerſt verheißen hat, jede Einmiſchung des natürlichen Welterkennens in die chriſtliche Dogmatik fernzuhalten, fügt ſich jetzt der Forderung der pſychologiſchen Wiſſenſchaft, den ganzen Verlauf der religiöſen Vorgänge empiriſch, alſo natürlich zu erklären.

Es leuchtet ein, daß es auf dieſem Standpunkte auf die Dauer nicht angeht, bei der Thatſache der übernatürlichen Offenbarung in Chriſtus als einem äußeren, empiriſch hinzunehmenden Ereigniſſe ſtehen zu bleiben. Die empiriſtiſche Betrachtungsweiſe, welche Ritſchl auf den ganzen Verlauf des religiöſen Lebens erſtreckt hat, kann vor der Thatſache der Offenbarung in Chriſtus umſoweniger Halt machen, je ähnlicher der Inhalt dieſer Offenbarung demjenigen ſieht, was man ſonſt als die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen oder der Moralreligion zu bezeichnen

pflegte. Dieſe Konſequenz hat das vielgenannte Buch von Wilhelm Bender wirklich gezogen, und es wird Ritſchl ſchwer fallen, trotz ſeines eifrigen Bemühens, dieſes enfant terrible von ſeinen Rockſchößen abzuſchütteln.

Es liegt ja auch in Benders Beſtreben, die bei Ritſchl gelaſſene Lücke auszufüllen, ein berechtigtes Moment. Die wiſſenſchaftliche Betrachtung des religiöſen Lebens iſt die empiriſche oder natürliche. Von dieſer aber laſſen auch die geſchichtlichen Anfänge der chriſtlichen Religion ſich nicht ausſchließen. Man kann einen durchaus im rationaliſtiſchen Stile ausgeführten Bau nicht mit einem ſupernaturaliſtiſchen Portale verzieren. Ebenſo berechtigt iſt aber Ritſchls eigene Forderung, aus dem Bereiche der wiſſenſchaftlichen Erklärung der Religion alles auszuſchließen, was in dem Umkreiſe erfahrungsmäßiger pſychologiſcher Vorgänge keine Stelle findet. Die Schleiermacherſche Methode, die Ausſagen des chriſtlichen Glaubens aus der religiöſen Erfahrung zu entwickeln, iſt von Ritſchl in energiſcher Weiſe und mit den Mitteln heutiger Wiſſenſchaft wieder einfach aufgenommen worden. In dieſem Bereiche empiriſch erklärbarer Vorgänge ſind aber die Ausſagen der chriſtlichen Myſtik vom inneren Zeugniſſe des heiligen Geiſtes, von einer göttlichen Beglaubigung unſerer Heilsgewißheit in der Menſchenſeele, von einer unmittelbaren Berührung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen Geiſt, von der unio mystica nicht anzutreffen. Der Verkehr der gläubigen Seele mit ihrem Gott iſt, wie Herrmann ganz richtig bemerkt, kein Gegenſtand empiriſcher, ſinnliche Zeitmomente erfüllender Erfahrung. Aber darum ſind dieſe großen Thatſachen des chriſtlichen

Glaubens noch lange keine Illusionen oder Gehörshallucinationen. Mit Recht hat Krauß erwidert, wenn der direkte persönliche Verkehr der Seele mit ihrem Gotte keine Realität ist, so ist alle Theologie Phantasterei. In dem leidenschaftlichen Kampfe gegen die Mystik in der Theologie rächt sich an Ritschl die Ausweisung des überempirischen, transscendentalen Elementes, welches ebenso wie es dem ganzen empirischen Verlaufe des subjektiven Glaubenslebens zu Grunde liegt, so auch in den einzelnen Glaubensaussagen sich bethätigt und der eigentümlich religiösen Erfahrung ihr charakteristisches Gepräge giebt. In den religiösen Aussagen von einem unmittelbaren persönlichen Verkehr der Seele mit ihrem Gotte, von einer inneren Bethätigung des Geistes Gottes im Menschengemüte, sieht Ritschl teils heidnische, teils mittelalterliche Frömmigkeit, die Behauptung einer physischen Vergottung des Menschen, einer physischen Einwirkung Gottes nach Art einer unpersönlichen Substanz. Weil sich das Mysterium des christlichen Lebens der begrifflichen Analyse entzieht, wird es kurzer Hand aus dem Christenglauben ausgewiesen, ja geradezu für subjektive Einbildung erklärt. Ritschl wiederholt hier wesentlich dieselben naturalistischen Einwendungen, welche schon der ältere Rationalismus gegen das Geisteszeugnis, den Gebetsverkehr mit Gott, die Gnadenwirkungen Gottes erhoben hat. Dieselben gewinnen hier nur eine neue positivistische Färbung durch die namentlich von Herrman wieder ausgeführte Behauptung, daß alle sogenannte Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Gott widerchristlich sei, weil für den Christen alle Gewißheit, mit Gott in Verkehr zu stehen, lediglich durch den Eindruck der geschichtlichen Person

Jeſu Chriſti und durch das Zeugnis der Gemeinde ſich vermittele. Weil Chriſtus der Mann iſt, in welchem Gott ſich uns als unſer Vater offenbart, ſo ſoll es im Chriſtentume kein perſönliches Eintreten des Geiſtes Gottes in das individuelle Geiſtesleben geben dürfen.

Bei Ritſchl hängt dieſe Abneigung gegen die Myſtik aber aufs engſte mit ſeinem an ſich ganz anerkennenswerten Streben zuſammen, dem pantheiſtiſchen Irrtume gründlich den Weg zu verlegen. Die energiſche Betonung der Perſönlichkeit bei Ritſchl verdient, auch wenn die wiſſenſchaftliche Begründung nicht genügt, ihrer Tendenz nach unbedingte Anerkennung. Aber ſein Gegenſatz gegen den Pantheismus ſchlägt um in förmliche Pantheismusfurcht. Eine perſönliche Beurkundung Gottes im ſubjektiven Geiſtesleben des Menſchen gilt ihm für pantheiſtiſche Immanenzlehre, für eine angebliche Mitteilung der Subſtanz Gottes an den Menſchen. Dem gegenüber ſoll die einzige Form, in welcher Gott mit dem Menſchen verkehrt, die äußere Willenskundgebung Gottes an den Menſchen ſein, wie ſie als geſchichtliche Thatſache in Chriſtus erfolgt ſei; und der einzige Sinn, in welchem von einem Wirken des heiligen Geiſtes die Rede ſein dürfe, ſoll die Mitteilung der rechten Gotteserkenntnis an die Gemeinde ſein, aus welcher dann die rechten religiöſen Motive empiriſch hervorgehen. Die Folge dieſer äußeren Auffaſſung des Verhältniſſes Gottes zu dem Menſchen iſt eine bedenkliche Annäherung an den deiſtiſchen Standpunkt, die ebenſo wie die moraliſtiſche Auffaſſung der Religion ein weites Merkmal der Verwandſchaft dieſer Theologie mit dem älteren Rationalismus bildet.

Mit dieſer Pantheismusfurcht Ritſchls hängt ſchließlich auch ſein Gegenſatz gegen die angeblich natürliche Gotteserkenntnis und gegen jede Einmiſchung metaphyſiſcher Erörterungen über das Weſen des Abſoluten in die Dogmatik zuſammen. In jeder philoſophiſchen Unterſuchung über den Begriff des unendlichen göttlichen Seins und der abſoluten göttlichen Kauſalität wittert Ritſchl pantheiſtiſche Spekulation und wird nicht müde, gegen die Elemente heidniſcher, d. h. platoniſch-ariſtoteliſcher Philoſophie im kirchlichen Dogma zu ſtreiten. Vor allem aber gilt ſein Gegenſatz der Hegelſchen Philoſophie und dem namentlich von Hegel entwickelten Begriffe des Abſoluten. Das Abſolute iſt nach Ritſchl nur der abſtrakte Begriff der Nichtwelt oder auch der Welteinheit, der „bloße Schatten der Welt", ein „metaphyſiſcher Götze", „ein Idol". Dem gegenüber macht er den Verſuch, alle Eigenſchaften Gottes, auch die metaphyſiſchen Beſtimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart und Unveränderlichkeit, lediglich aus dem in Chriſtus offenbarten göttlichen Liebewillen abzuleiten.

Ich kann hier nicht eingehend zeigen, inwiefern dieſe Kritik weit über das Ziel hinausſchießt. Der metaphyſiſchen Grenzbegriffe unſeres Erkennens, zu denen auch der Begriff des Abſoluten notwendig gehört, wird trotz alles Proteſtierens dagegen doch keine Dogmatik, welche eine einheitliche religiöſe Weltanſchauung wiſſenſchaftlich entwickeln will, auf die Dauer entraten können. Sie kann dies ebenſowenig, als ſie mit Beiſeiteſtellung alles kauſalen Erkennens der Welt ſich in lauten Welturteilen abſchließen und jede Berührung mit den außerreligiöſen Wiſſensgebieten fernhalten kann. Eine ganze Reihe von Fragen, welche

das Verhältnis der Theologie zum Naturerkennen betreffen — ich erinnere beiſpielsweiſe an die Wunderfrage — erheiſchen eine Antwort, die man nicht durch Berufung auf die Werturteile der chriſtlichen Gemeinde verweigern kann; die teleologiſche und die kauſale Weltbetrachtung müſſen in ein klares Verhältnis zu einander geſetzt werden, ſoll nicht jene durch dieſe Lügen geſtraft und dieſe durch jene verdorben werden. Angeſichts dieſer unabweisbaren Forderung läßt uns die Ritſchlſche Theologie grundſätzlich im Stiche.

Darum dürfen wir aber doch nicht verkennen, daß Ritſchls Proteſt gegen die Metaphyſik in der Theologie ſeine große Berechtigung hat. Das metaphyſiſche Denken wird man auch dem Theologen niemals verbieten können; aber volle Anerkennung verdient die Ausweiſung aller jener transſcendenten metaphyſiſchen Spekulationen über die verborgene Natur in Gott, über die Einheit des göttlichen Weſens und die Dreiheit göttlicher Perſonen, über das Verhältnis der göttlichen und der menſchlichen Natur in Chriſti Perſon und über den Hergang des transſcendenten Rettungswerkes im Himmel und auf Erden, welches den Zorn Gottes über die Sünde geſühnt, und ihn ſelbſt von der Unfähigkeit, Gnade walten zu laſſen, erlöſt haben ſoll. Hier ſteht Ritſchl ganz und voll auf dem Boden der durch Schleiermacher gewonnenen Erkenntnis, daß alle dogmatiſchen Ausſagen ſich auf die religiöſe Erfahrung begründen müſſen. Und zugleich wahrt er die reformatoriſche Foderung, ſtatt über die verborgene Natur Gottes zu ſpekulieren, vielmehr Gott aus ſeinen Wohlthaten, die er uns in Chriſtus erwieſen hat, zu erkennen.

Es ist Ritschls Verdienst, dieser Erkenntnis auch in weiteren Kreisen Eingang verschafft zu haben, welche sich bisher dagegen versperrten, und dies in einer Weise gethan zu haben, welche sie dieser Einsicht empfänglicher machten, als die von der liberalen Theologie an den metaphysischen Dogmen oft geübte Kritik. In dem Gebrauche orthodox klingender Ausdrücke, in dem sonderbaren Anspruche, die echte Lehre Luthers zu vertreten, in den für zweckmäßig erachteten Verdächtigungen der liberalen Theologie ist manches nur allzu Menschliche mit untergelaufen; aber gerade diese unerfreulichen Zugaben haben zu der Verbreitung der Ritschlschen Theologie nicht unwesentlich mitgewirkt.

Es ist ein weiteres Verdienst Ritschls, die ethischen Wahrheiten des Christentumes in den Vordergrund gestellt und in dem Evangelium von Christus, statt in ihm erstaunliche Aufschlüsse über übernatürliche Dinge und Begebenheiten zu suchen, vielmehr den großen ethischen Gedanken des Reiches Gottes betont zu haben. Etwas größeres und höheres läßt sich von unserem Christenglauben nicht rühmen, als daß er vor allem den sittlichen Bedürfnissen der Menschennatur volle Genüge gewährt und uns in den Stand setzt, unsern Lebenszweck als sittliche Persönlichkeit zu erfüllen.

So ist auch meine eigene theologische Stellung zu Ritschl keine bloß gegensätzliche, und bei allen sehr erheblichen Ausstellungen gegen seine Theologie, von denen ich hier nur die wesentlichsten hervorheben konnte, verleugne ich doch keineswegs meine Uebereinstimmung mit ihm in einer ganzen Reihe von wichtigen Punkten. Das aber darf am Schlusse nicht ungesagt bleiben, daß der Kampf gegen die Ritschlsche Schule nicht

mit Bannſprüchen und kirchenpolitiſchen Kundgebungen, ſondern lediglich auf wiſſenſchaftlichem Wege geführt werden darf. Wenn auch Ritſchl und ſeine Schüler mit dem Vorwurfe der Unchriſtlichkeit gegen abweichende theologiſche Anſchauungen flink bei der Hand ſind, ſo kommt es uns doch nicht bei, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Wir ſprechen der Ritſchlſchen Theologie keineswegs die Chriſtlichkeit ab. Ihre wiſſenſchaftliche Ueberwindung aber iſt nicht von der Erneuerung, ſei es der altkirchlichen, ſei es der modernen, von Hegel beeinflußten Spekulation zu erwarten, ſondern lediglich davon, daß man ſich gegen die in Ritſchls Lehre enthaltenen Wahrheitselemente nicht verſchließt, dieſelben aber mit den Anforderungen des wiſſenſchaftlichen Welterkennens auf der einen, den Ausſagen der chriſtlichen Myſtik auf der anderen Seite, in einen innigeren Zuſammenhang bringt als bisher. Wenn dieſe Aufgabe der heutigen Dogmatik erfüllt ſein wird, wird man auch die Ritſchlſche Theologie gebührend zu würdigen wiſſen als einen beachtenswerten Markſtein auf dem Wege zum Ziele.

XVII.

Als die Sterbenden und ſiehe wir leben!

An die neuen Mitglieder des homiletiſchen Seminars.

Rede, gehalten in der Kollegienkirche zu Jena.

1873.

Herr Dein Evangelium
Hat viel tauſend, tauſend Zeugen,
Die zu Deines Namens Ruhm
Dankbar ihre Kniee beugen,
Daß Du noch Dein Wort erfülleſt,
Und der Seele Kummer ſtilleſt.
Amen.

Meine jungen Freunde! Obwohl das akademiſche Studium zunächſt der wiſſenſchaftlichen Vorbildung für den künftigen Beruf gewidmet ſein ſoll, ſo giebt doch die Univerſität wie in anderen Fächern ſo auch in der Theologie zugleich Gelegenheit zur praktiſchen Vorbereitung. Und wenn bei irgend einem Berufe, ſo iſt gerade bei dem eines Geiſtlichen, dem ſie ſich dereinſt zu widmen gedenken, eine ſolche praktiſche Vorbereitung dringend von Nöten. Die theologiſche Wiſſenſchaft hat ja freilich wie alle Wiſſenſchaften auch einen Selbſtzweck in ſich; ſie will der Erforſchung der Wahrheit in den höchſten und wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit dienen. Aber ein Ganzes ſind doch die verſchiedenen Zweige der Theologie nur im Hinblicke auf den praktiſchen Zweck des Kirchen-

dienſtes. Alle theologiſche Arbeit, ſofern ſie eben eine eigentümlich theologiſche iſt, hat den Dienſt der kirchlichen Gemeinſchaft zum letzten Ziele. Gerade die eigentümliche Natur des kirchlichen Lebens aber erfordert eine praktiſche Vorbereitung in um ſo höherem Maße, je höher die Güter ſind, deren Pflege der Kirche vertraut iſt, und je größer die Verantwortung iſt, welche der übernimmt, der dem Kirchendienſte ſich widmen will. Hier handelt es ſich nicht bloß um praktiſche Fertigkeit und Geſchicklichkeit, die bei tüchtiger Sachkenntnis mit einiger Uebung leicht zu erwerben iſt; hier handelt es ſich vor allem darum, ob jemand auch den inneren Beruf in ſich ſpürt, ein Haushalter der göttlichen Geheimniſſe zu ſein, ob er mit perſönlicher Ueberzeugung und aus innerem Herzensdrange ein Prediger des Evangeliums und ein Botſchafter Gottes an die Gemeinde zu werden vermag. Um ein rechter Diener Chriſti zu ſein, reicht es nicht aus, eine überlieferte Lehre ohne innere Beteiligung ſeines Gemütes weiterzupflanzen; hier kommt es vor allem auf die inneren Erfahrungen an, welche die Seele im ſtillen, der Welt verborgenen Verkehr mit ihrem Gotte gemacht hat. Wer nicht mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit bei den großen Dingen, von denen er Rede ſtehen ſoll, beteiligt iſt, der bleibt lieber fern vom geiſtlichen Beruf. Wer das Evangelium von der Gnade Gottes in Chriſtus verkündigen ſoll, der muß von dieſer Gnade auch im eigenen Inneren etwas erfahren haben; wer durch ſein Wort die Sehnſucht der Herzen nach dem höchſten Gute nach Troſt und Verſöhnung und Frieden und Lebensgemeinſchaft mit Gott zu ſtillen berufen iſt, der muß von jener Sehnſucht und von dieſem Troſte ſelbſt etwas geſpürt haben, der muß im

eigenen Inneren den Frieden gefunden haben, den er anderen als eine frohe Gottesbotschaft anbieten soll.

Ob einer dieſe Probe beſtehe, das können dritte nur in den ſeltenſten Fällen und auch dann nicht ſicher beurteilen; das hat ein Jeder vielmehr im Angeſichte ſeines Gottes und vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu prüfen. Und gerade dieſe Prüfung ſoll ihm die praktiſche Vorbereitung auf ſeinen künftigen Beruf ermöglichen und erleichteren. Es iſt ein anderes Ding, ſich wiſſenſchaftlich mit dem großen Problem des chriſtlichen Glaubens zu beſchäftigen und ein anderes Ding wieder, aus tiefſtem Herzensgrunde heraus von der ewigen göttlichen Heilswahrheit vor der Gemeinde zu reden. Es iſt ein anderes Ding, zu den Füßen der theologiſchen Lehrer zu ſitzen, um ihren wiſſenſchaftlichen Auseinanderſetzungen zu lauſchen, und wieder ein anderes Ding, ſelbſt die Jugend zu lehren und die Gemeinde hinzuleiten zu dem einen was Not thut.

Ich bin von Ihnen allen, meine Freunde, überzeugt, daß Sie die ſchwere Verantwortung des geiſtlichen Berufes ſchon damals, als Sie demſelben ſich zu widmen entſchloſſen, ſich vor die Augen geſtellt haben. Aber erſt jetzt, wo Sie mit Ihrem Eintritte in das homiletiſche und katechetiſche Seminar den erſten Schritt zu Ihrer praktiſchen Berufsbildung thun, wird Ihnen die große Entſcheidung, die Sie getroffen haben, auf die Seele gelegt. Jetzt zuerſt wird Ihnen Gelegenheit, die ernſte Probe, die keinem erſpart bleibt, an ſich ſelbſt zu machen; jetzt zuerſt ſollen Sie verſuchen, obs Ihnen gelingen möge, aus dem Herzen und zu dem Herzen zu reden. Sie treten mit dieſem Schritte noch nicht aus den Reihen Ihrer akademiſchen Studien-

genoſſen heraus: ein großes und wichtiges Stück wiſſenſchaftlicher Arbeit liegt immer noch vor Ihnen, aber Sie ſollen jetzt mit größerem Ernſte auch an Ihre wiſſenſchaftliche Arbeit gehen, Sie ſollen das praktiſche Ziel dieſer Arbeit ſich lebendiger vergegenwärtigen als bisher und Sie ſollen vor allen Dingen Ihres inneren Berufes zum Predigtamte gewiß werden.

Doch bevor ich Ihnen das Verſprechen abnehme, den neuen Pflichten, die Sie heute zu übernehmen gedenken mit allem Ernſte und mit rechter Treue, wie es künftigen Dienern des Evangeliums ziemt, nachzukommen, drängt es mich, Ihnen noch ein Wort des Troſtes und der Ermunterung auf den Weg zu geben. Gerade in unſerer friedloſen Zeit, in welcher der Dienſt der evangeliſchen Kirche ſo wenig Lockendes hat, in welcher die Reihen derer, welche der Theologie ſich widmen wollen, täglich ſich lichten, in welcher ſelbſt von denen, die anfangs dazu entſchloſſen waren, gar manche wieder kleinmütig ſich abwenden, iſt ein ſolches Troſtwort wohl angebracht. Wir ſchöpfen es aus einem Briefe jenes Apoſtels, der vor anderen Schweres in ſeinem Berufe zu erdulden hatte und darum doch den freudigen Mut ſich nicht rauben ließ, aus dem zweiten Briefe des Paulus an die Korinther, wo es im 6. Kapitel, vom 9. bis 10. Verſe heißt:

„Als die Unbekannten und doch bekannt; als die Sterbenden und ſiehe wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet; als die Traurigen, aber allezeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts inne haben und doch alles haben".

Als die Unbekannten und doch bekannt. Iſts nicht heute ſo in weiten Kreiſen unſerer modernen

Geſellſchaft, daß der Diener am Evangelium den Leuten erſcheint wie ein Fremdling in einer ganz anders gewordenen Zeit? Iſts nicht ſo, als wäre in einem großen Teile unſerer Gemeinden die Empfänglichkeit und das Verſtändnis für das, was der Prediger des Evangeliums ihnen zu bringen hat, völlig abhanden gekommen? Nicht bloß der Gegenſatz einer materialiſtiſchen Zeitrichtung gegen die idealen Intereſſen der chriſtlichen Religion, nein auch die nackte Unwiſſenheit und Unkenntnis in allen religiöſen kirchlichen Dingen iſt gegenwärtig vielleicht größer denn je. Und dennoch gilts, dieſer Erſcheinung gegenüber nicht den Mut zu verlieren. Schon mehr als einmal hat uns die Geſchichte gelehrt, daß Zeiten großer Entfremdung von der Religion nur die Vorboten waren eines neuen Aufſchwunges des kirchlichen Lebens und daß die ſcheinbar allgemeine Abwendung vom Glauben bis zur ſtumpfen Gleichgiltigkeit und zum dumpfen Nichtverſtehenkönnen der höchſten Intereſſen des Lebens, nur das Merkzeichen eines ungeſtillten Verlangens einer unbefriedigten, ob auch unbewußten Sehnſucht war. Wer will behaupten, daß in unſerer Zeit der religiöſe Trieb in den Menſchenſeelen völlig erſtorben, das Verlangen nach einer höheren Befriedigung als die Kulturfortſchritte in Wiſſenſchaft, Kunſt, politiſchem und ſozialem Leben zu bieten vermögen, völlig erloſchen ſei? Nein, trügen nicht alle Zeichen der Zeit, ſo hat jener alte Kirchenlehrer mit ſeinem ſchönen Worte von dem Zeugniſſe der Seele, als welche eine Chriſtin ſei von Natur, auch heute noch Recht. Wenn es wahr iſt, was ein anderer Kirchenlehrer ſagt, daß alles wahrhaft Vernünftige auch chriſtlich ſei, und wenn unſer Herder Recht hat

mit dem ſchönen Worte, daß das Chriſtentum die edelſte, weil die menſchlichſte Sache von der Welt ſei, ſo wäre es Kleinmut, wollten wir verzagen. Wenn wir nur die rechte Sprache zu finden wiſſen, die zu den Herzen der Zeitgenoſſen dringt, ſo wird in ihrem Herzen auch das Ja und Amen zu unſerer Rede nicht fehlen. Gerade hier haben die, welche im Namen der Kirche das Wort führen, einer großen Verſäumnis ſich ſchuldig zu bekennen. Bringt nur das ewige Evangelium den Zeitgenoſſen in der Sprache, die ſie verſtehen, zeigt ihnen nur, daß ein Chriſt nicht nötig habe, ein Fremdling zu werden in unſerer Zeit und ihrer Kultur, oder vor irgend einem Ergebniſſe der Wiſſenſchaft zu erſchrecken und ihr werdet ſehen, welche Macht über die Herzen das alte Wort vom Kreuze noch ausübt. Und ob man die Verſöhnung von Chriſtentum und Kultur für doppelt und dreifach albern erkläre — laßt euch darum nicht irre machen, den Weg zum Herzen unſerer Zeitgenoſſen zu ſuchen — eure Rede wird wiederklingen wie ein Ton aus der Heimat, und alte liebe längſtvergeſſene Erinnerungen werden wieder wach, als die Unbekannten redet ihr und doch bekannt.

Als die Sterbenden und ſiehe wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet. Tauſendmal hat man das Chriſtentum tot geſagt und tauſendmal ſind die Totengräber zu frühe gekommen. Es iſt nicht wahr, daß Wiſſenſchaft und Religion unverſöhnliche Gegenſätze ſind. Mag heute eine materialiſtiſche Weltanſchauung dem Chriſtentume und aller Religion überhaupt den Vernichtungskrieg ankündigen — dieſe Weltanſchauung hat ſchon mehr als einmal die Geiſter berückt, aber der Zug der Herzen zum

Ewigen, Ueberſinnlichen, Idealen hat ſich immer wieder als ſtärker erwieſen. Was man uns im Gegenſatze zum Chriſtenglauben als neueſte Wiſſenſchaft anpreiſt, iſt ſelbſt nur ein Glaube der roheſten Art der plumpe Glaube, das Welträtſel gelöſt zu haben, wenn man ſtatt des ſchöpferiſchen Geiſtes Kraft und Stoff als die letzten Gründe aller Erſcheinungen ſetzt. Mags darum ſein, daß Ihre Reihen ſich lichten und daß die Gotteshäuſer zeitweilig ſich leeren — was in den Tiefen des Menſchengeiſtes gegründet iſt, das iſt kein leerer Wahn, dem eine mündig gewordene Zeit mitleidig den Abſchied giebt. Früher oder ſpäter kehrt das enttäuſchte Volk von den neuen Götzen zu den alten Heiligtümern zurück. Nur der iſt verloren, der ſich ſelbſt verloren giebt. Wer aber die Gotteskraft im eigenen Herzen geſpürt hat, der weiß von einem Leben des Geiſtes, an welches kein Seziermeſſer reicht, der weiß von einem lebendigen Gotte, der wenn ihn auch weder Lupe noch Fernrohr erſpäht, im Menſchengeiſte ſelbſt den Thatbeweis ſeines Daſeins führt und eine Lebensflamme wecken kann, die in keinem Stoffwechſel erliſcht. Wenn dieſe Flamme, vom ewigen Lebensherde entſtammt, wenn dieſes Licht vom unerſchaffenen Lichte in Ihren Herzen brennt, dann werden auch ſie mit dem Apoſtel ſprechen können „Als die Sterbenden und ſiehe wir leben! Dann wird auch in böſer Zeit Ihr Mut nicht erlahmen, dann wird auch unter Geringſchätzung und Kränkung, auch unter Spott und Hohn die freudige Siegeszuverſicht nicht von Ihnen weichen, Sie werden ſein als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet.

Als die Traurigen, aber allezeit fröhlich. Wohl mag Trauer und Wehmut das Herz beſchleichen,

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

wenn wir die Gleichgiltigkeit eines großen Teiles unſeres Volkes gegen Chriſtentum und Kirche betrachten, wenn wir hinblicken auf die verödeten Gotteshäuſer, in denen des Predigers Stimme oft wahrlich wie eine Stimme des Predigers in der Wüſte ertönt. Trauern müſſen wir, wenn wir ſehen, daß ſelbſt die großen Thaten, die Gott in jüngſter Zeit mit unſerem Volke gethan, keinen neuen Aufſchwung der Gottesfurcht, wie einſt in den Freiheitskriegen zur Folge hatten. Trauern müſſen wir auch über die Zerklüftung inmitten der evangeliſchen Kirche ſelbſt, über den leidenſchaftlichen Haß der Parteien und über die jammervolle Verblendung, welche die Waffen gegen chriſtliche Brüder kehrt, und um die Außenwerke der Feſtung kämpft, während der Feind auf die Citadelle Sturm läuft. Trauern müſſen wir endlich über den Unverſtand fanatiſcher Zionswächter, im brüderlichen Verein mit dem Erbfeinde in Rom gegen die berechtigte und notwendige Wahrung der ſtaatlichen Hoheitsrechte über die Kirche zu eifern, oder wohl gar der von Gott geordneten Obrigkeit in pfäffiſchem Uebermute zu trotzen. Und dennoch haben wir Urſache fröhlich zu ſein. Fröhlich über die neue Macht und Größe unſeres Volkes, die das ſicherſte Unterpfand iſt für den Volksfrieden und für den ungehemmten Fortgang aller Künſte des Friedens, für das Gedeihen auch der ſtillen Arbeit des Geiſtes. Fröhlich auch über die Züchtigung römiſcher Anmaßung, über den friſchen, frohen Entſcheidungskampf, der endlich zwiſchen deutſcher Sitte und römiſcher Volksverführung entbrannt iſt. Fröhlich auch über das beginnende Erwachen des echt proteſtantiſchen Geiſtes in der eigenen Kirche gegenüber einem dumpfen Buchſtabenglauben,

der die reformatoriſchen Grundſätze nur im Munde führt, um ſie zu fälſchen. Ueberall wo die Sache des Rechtes, der Wahrheit und Freiheit Fortſchritte macht, iſt Gottes Hand in der Geſchichte mächtig und Gottes Sache im fröhlichen Gedeihen begriffen. Ihm ſei darum auch alles andere im frohen Vertrauen anheimgeſtellt. Er wird auch da Wege finden, wo unſer Blick keinen Ausgang entdeckt, er wird auch da Frieden ſtiften, wo unſer Ohr nur die gellen Laute der Zwietracht vernimmt, er wird auch da, wenn die Zeit erfüllet iſt, Leben erwecken, wo uns nur der Geruch des Todes entgegenweht. Wir wiſſen nicht, welche Wege der Herr unſer Volk zu führen gedenkt, bis einſt alle Zungen wieder einträchtig ſeinen Namen bekennen; aber das wiſſen wir, daß wir keine Urſache haben traurig zu ſein, denn das Vertrauen auf den lebendigen Gott macht allezeit fröhlich.

Als die Armen, aber die doch viele reich machen. Wie einſt der Herr, ſo trägt auch die Kirche ſeines Evangeliums Knechtsgeſtalt. Fürſten und Edelleute haben ſie ihrer Güter beraubt, äußere Reichtümer hat ſie keinem, der in ihren Dienſt tritt, zu bieten, nur das tägliche Brot, und auch dieſes oft kärglich. Die bittere Not, die bleiche Sorge hat ſchon an die Thüren manches evangeliſchen Pfarrhauſes geklopft. Auch äußere Macht, auch Ehre und Anſehen vor der Welt darf keiner ihrer Diener heute erwarten. Aber in unſcheinbaren Gefäßen tragen ſie einen köſtlichen Schatz, und Güter des inneren Lebens bieten ſie jedem, der nehmen will, dar, herrlicher als Gold und Edelſteine und unvergänglicher als alle Pracht und Macht dieſer Erde. Wie einſt Petrus zu dem Lahmen an der Pforte des Tempels ſprach:

„Silber und Gold habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich dir: im Namen Jesu Christi von Nazareth, stehe auf und wandle", so ist auch heute noch den Dienern Christi die Macht verliehen, geistlich Lahmen auf die Füße zu helfen, Taube hörend, Blinde sehend zu machen. Das sind die Gaben, die sie zu geben vermögen: Sünder zu bekehren, Irrende zu belehren, Zweifelnde zu stärken, Verzweifelnde aufzurichten, Mühselige und Beladene zu erquicken, Leidende zu trösten, Sterbenden den Weg zum ewigen Frieden zu weisen, als die Armen, aber die doch viele reich machen.

Und als die nichts inne haben und doch alles haben. Wohl achten viele diese Güter des höheren Leben für nichts, weil sie nur in der Einbildung bestünden und die Geister abzögen von der Arbeit in der wirklichen Welt. Wohl meinen viele, die sich für weise und klug halten, daß die Diener des Evangeliums nichts was der Rede wert wäre zu bieten vermöchten, keine höheren Einsichten in das Innere der Natur und in die Gesetze des Denkens, keinen guten Rat, wie die Staaten regiert und die der bürgerlichen Gesellschaft drohenden Stürme beschworen werden sollen. Und es ist wahr, die Diener des Evangeliums haben keinen Beruf, unmittelbare Antwort zu geben auf alle diese tausend Fragen menschlicher Wißbegier, und es hat auch niemals gut gethan, wenn sie im Namen der Kirche sich einmischten in den Wissensstreit auf dem Gebiete der Naturforschung und der Philosophie, oder in die Regierung der Staaten und in die Kämpfe der politischen und sozialen Parteien. Dafür versteht sich das Evangelium aber auf die Geheimnisse der

Menſchenbruſt, auf ihr tiefſtes ob ihr auch ſelbſt verborgenes Sehnen und Suchen und giebt das löſende Wort für die letzten Rätſel unſeres eigenen Geiſtes. Wer aber den Wert des Lebens ermißt, wer die Wege weiß, um die Widerſprüche unſeres Daſeins zu löſen und des Menſchengeiſtes höchſten Lebenszweck zu erfüllen, der hat alles im Beſitz, was den Menſchen wahrhaft zum Menſchen macht, und findet in dieſem Beſitze Frieden und volle Genüge. Man ſage doch nicht, das ſei alles nur ein Trugbild menſchlicher Phantaſie. Wer in der Lebensgemeinſchaft mit Gott den Frieden ſeines Herzens gefunden hat, der tauſcht dieſes Gut gegen keine irdiſchen Schätze um: er weiß aus eigener perſönlicher Erfahrung, daß er mitten im Endlichen eins mit dem Unendlichen iſt und im Ewigen lebt mitten im Zeitenſtrome; ob er auch nichts zu haben ſcheint, er hat alles inne.

Dieſes ewige Gut ſoll dereinſt auch ihnen zur Obhut vertraut werden, und in dieſem Gute zugleich des Menſchen höchſtes Heil, ſeine höchſte Geiſtesbeſtimmung. Was unſer Dichter den Künſtlern zuruft, es gilt im noch höheren Rechte, zumal in der Gegenwart, von den Dienern der evangeliſchen Kirche: Der Menſchheit Würde iſt in eure Hand gegeben. — Bewahret ſie! Sie ſinkt mit euch, ſie wird mit euch ſich heben!

Und ſo gebe denn Gott, daß Sie die ſchweren Pflichten, aber auch die ſchöne Aufgabe und die großen Verheißungen ihres künftigen Berufes allezeit auf dem Herzen tragen. So gebe Gott, daß es Ihnen jetzt und künftig nie an der rechten Freudigkeit fehle, das Wort von der Verſöhnung zu predigen, und das Evangelium von der Gnade Gottes in

Chriſtus als eine Gotteskraft zu verkündigen, welche die Seele ſelig macht. Amen.

Und nunmehr erſuche ich Sie, zum Zeichen, daß Sie ſich der ernſten Bedeutung des Schrittes, den Sie jetzt thun wollen, bewußt ſind, mir den Handſchlag zu geben und dadurch zugleich die treue Erfüllung der Pflichten, die Sie jetzt als Mitglieder des Seminars übernehmen ſollen, zu geloben.

XVIII.

Die Kinder der göttlichen Weisheit.

An dieſelben.

1884.

Es iſt eine alte Jenenſer Sitte, daß die neuen Mitglieder des praktiſchen Seminars durch den Dekan der theologiſchen Fakultät oder deſſen Stellvertreter eingeführt und verpflichtet werden. Was zunächſt als die beſondere Angelegenheit eines einzigen akademiſchen Lehrers erſcheinen könnte, wird durch dieſen Brauch zu einer Angelegenheit der ganzen Fakultät gemacht, um etwa damit hinzuweiſen auf den letzten praktiſchen Zweck, dem alle theologiſche Arbeit, auch die im engeren Sinne wiſſenſchaftliche, dienen ſolle. Dieſe Feier, ſcheinbar nicht recht verſtändlich, wenn ſie lediglich eine Verpflichtung auf die Geſetze des praktiſchen Seminars bezwecken ſollte, gewinnt ihre Bedeutung erſt, wenn wir ſie unter einem allgemeineren Geſichtspunkte betrachten. Sie iſt uns eine willkommene Gelegenheit, Sie, meine Herren, einmal noch ernſter und feierlicher, als es wohl ſonſt zu geſchehen pflegt, an die Aufgaben, den Ernſt und die Bedeutung Ihres künftigen praktiſchen Berufes zu erinnern. Dieſem Berufe treten Sie einen wichtigen Schritt näher, indem Sie jetzt zu Ihrer bisher faſt ausſchließlich theoretiſchen Arbeit die praktiſche hinzufügen. Und aus dieſem Grunde iſt gerade der gegenwärtige Moment

gewählt worden, um dieſen Ihren künftigen Beruf in das Licht des göttlichen Wortes zu ſtellen und Sie in feierlicher Weiſe darauf hinzuweiſen auf das, was in dieſem Berufe dereinſt Ihrer wartet und was man von Ihnen erwartet. Wie aber jede Zeit ihre beſonderen Gefahren und ihre beſonderen Aufgaben hat, ſo müſſen auch die Mahnungen, welche aus Anlaß dieſer Feier an Sie gerichtet werden, zu verſchiedenen Zeiten einen verſchiedenen Inhalt und ein verſchiedenes Gepräge tragen, wenn auch alles, was zu irgend einer Zeit Ihnen geſagt werden kann, immer wieder in der einen großen Mahnung zuſammenklingen muß, treue Diener des göttlichen Wortes und treue Haushalter der Geheimniſſe Gottes zu werden.

Die Worte der heiligen Schrift, welche ich der heutigen Anſprache zu Grunde lege, finden ſich aufgezeichnet im Evangelium Matthäi, wo ſie im 11. Kapitel vom 16. bis zum 19. Verſe folgendermaßen lauten: „Wem ſoll ich aber dies Geſchlecht vergleichen? Es iſt den Kindern gleich, die an dem Markte ſitzen und rufen gegen ihre Geſellen und ſprechen: Wir haben euch gepfiffen und ihr wolltet nicht tanzen; wir haben euch geklaget und ihr wolltet nicht weinen. Johannes iſt gekommen aß nicht und trank nicht; ſo ſagen ſie: Er hat den Teufel. — Des Menſchenſohn iſt gekommen, iſſet und trinket: ſo ſagen ſie: Siehe, wie iſt der Menſch ein Weinſäufer, der Zöllner und der Sünder Geſelle! Und die Weisheit muß ſich rechtfertigen laſſen von ihren Kindern".

Die vorgeleſenen Worte finden ſich in einem Zuſammenhange, in welchem der Herr die Wirkſamkeit Johannes des Täufers nach verſchiedenen Seiten hin mit ſeiner eigenen Wirkſamkeit vergleicht. Hier weiſt

er hin auf die Unbeſtändigkeit und Launenhaftigkeit des jüdiſchen Volkes, dem es weder der Täufer noch er ſelbſt hat recht machen können. Das Volk gleicht den launenhaften Kindern, die heute zum Tanze aufſpielen, morgen Wehklagen anſtimmen, und nun von den Boten Gottes verlangen, ſie ſollen jedesmal thun, was ihm gerade behagt. Johannes ſollte luſtig ſein, ſeine ernſte ſtrenge Lebensweiſe zieht ihm daher die Anklage zu: „Er hat den Teufel“. Von Jeſu verlangt das Volk wieder, er ſoll es gerade ſo machen, wie es Johannes gemacht hat; ſeine herzliche menſchliche Teilnahme an allem, was andere bewegt, zieht ihm die Anklage zu: „Er iſt ein Freſſer und Weinſäufer, der Zöllner und der Sünder Freund“. So erweiſen ſich die Anklagen wider beide als widerſpruchsvoll und launenhaft, die göttliche Weisheit aber iſt alſo gerechtfertigt, wenn ſie jeden ihrer Boten ſo auftreten läßt, wie ſie aufgetreten ſind und wie es der eigentümliche Beruf eines jeden von Beiden verlangte.

Im Anſchluſſe an dieſes Wort Chriſti wollen wir jetzt miteinander die Frage beantworten:

Wie ſich die Diener des Wortes als Kinder der göttlichen Weisheit erweiſen ſollen?

Die Antwort ſoll nach Anleitung unſeres Textes eine doppelte ſein:

1. Wenn ſie bei allem Wechſel menſchlicher Meinungen beſtändig beim einfachen Gotteswort bleiben.

2. Wenn ſie ohne Menſchenkunſt und ohne Menſchengefälligkeit in all ihrem Thun nur der Stimme ihres eigenen Gewiſſens folgen.

Eins, ſo zeigt uns unſer Text, ſchickt ſich nicht für alle. Chriſtus hatte einen anderen Beruf als ſein Vorläufer Johannes. Dort der Wüſtenſiedler, der ſtrenge Asket, hier der Volkslehrer, der mitten im Leben ſteht; dort der ernſte Bußprediger, hier der Verkündiger der frohen Botſchaft vom Gottesreiche. Der Täufer hätte ſeinen Beruf verfehlt, wäre er mitten unter das Volk gegangen und wäre fröhlich geweſen mit den Fröhlichen. Der Herr hätte ſeinen Beruf gefehlt, wäre er von den Ufern des Sees Genezaret in die Einöde geflohen. Anders wieder lautet die Anforderung, die heute an die Diener des Wortes ergeht. Die Prediger des Evangeliums in unſerer Zeit müſſen beides verbinden, die Bußpredigt des Johannes und die Reichspredigt des Herrn, aber alles zu ſeiner Zeit und jedes am rechten Orte. Der Diener Chriſti ſoll nicht bei der Bußpredigt ſtehen bleiben als ob es kein Evangelium gäbe, aber ebenſowenig darf er das Evangelium predigen ohne Geſetz. Wer niemals über die Bußpredigt hinauskommt, bleibt in der Geſetzesreligion ſtecken, hat das Eigentümlichſte der chriſtlichen Predigt noch gar nicht erfaßt. Wer immer nur von der väterlichen Gnade und Güte Gottes redet, ohne daß der erſchütternde Ernſt der Bußpredigt vorhergeht, der iſt ein falſcher Prophet, denn die Gnade Gottes wird nur den Bußfertigen zu teil, welche reumütig ihrer Sünden Vergebung ſuchen.

Die launenhaften Kinder der Welt aber begehren bald das eine, bald wieder das andere und verlangen von den Dienern des Wortes, ſie ſollen predigen, wie es den Hörern gerade behagt. Auch die Predigt und der Predigtgeſchmack iſt Modeſache geworden. Die

einen geht das Chriſtentum auf in Moral; ſie wollen wohl eine Geſetzespredigt, aber keine Gnadenpredigt, weil ſie der göttlichen Gnade nicht zu bedürfen wähnen. Andere wieder wollen immer nur von der Liebe Gottes gepredigt haben, nur ſüße, ſanfte, ſchmeichelnde Worte, aber nur ja keinen Ernſt der Bußpredigt, der die Gewiſſen erſchüttert. Wiederum bei den einen wird das Chriſtentum als ein überwundener Standpunkt verlacht, an deſſen Stelle die neue Humanitäts- und Naturforſcher-Religion treten müſſe; bei den anderen wieder iſt es ſelbſt zur Modeſache geworden, eine Art Sport, eine noble Paſſion vornehmer Leute, die dann alle auch mitreden und mithandeln und mitregieren wollen in der Kirche, und dem Paſtor vorſchreiben, wie er predigen ſoll, wenn er der guten Geſellſchaft gefallen will. Eine Zeitlang war ein philoſophiſches Chriſtentum oben auf; da galt nur der Prediger etwas, der mit philoſophiſchen Redensarten um ſich warf und ſich geberdete, als habe er alle Geheimniſſe Himmels und der Erden ergründet. Jetzt gilt nur der etwas, der in der Sprache Kanaans und in altertümlichen Redensarten ſich bewegt und ſich zu der Vorſtellungswelt vergangener Jahrhunderte in möglichſt ſchroffer und unduldſamer Weiſe bekennt.

Ja, was hat man im Laufe der Zeiten alles aus dem ſchlichten Evangelium Chriſti gemacht, was hat man von Menſchenwitz und Menſchenmeinung hinzugethan! Aber um ſo dringender geht aus unſerem heutigen Schriftworte die Mahnung, in allem Wechſel menſchlicher Meinungen beſtändig beim lauteren Gotteswort zu bleiben. Geſetz und Evangelium ſollen Sie predigen in unzertrennlicher Verbindung der ſchlichten, ſittlich-religiöſen Wahrheiten und Thatſachen des Chriſten-

tumes, die ſich noch je und je als eine heiligende und ſeligmachende Macht an dem Menſchenherzen erwieſen haben, keine metaphyſiſchen Theorien und keine toten Bekenntnisformeln, keine erſtaunlichen Aufſchlüſſe über Dinge, von denen nie ein Menſch Erfahrung gehabt hat noch haben wird, ſondern ſchlecht und recht die ſittlichen Forderungen Gottes, die an uns alle ergehen und die frohe Botſchaft von der in Chriſtus offenbarten, ſündenvergebenden Gnade, welche ſich aller wirklich Bußfertigen und reumütigen Herzen väterlich erbarmt.

Doch gerade die Predigt des einfachen Gotteswortes wird den Dienern des Evangeliums heute gar ſchwer gemacht, und es iſt wahrhaftig nicht leicht, hier den Drohungen, dort den Schmeicheleien der Menſchen beharrlich und mannhaft zu widerſtehen. Eben dies führt mich aber auf das zweite Merkmal, an welchem man die Diener des Wortes als Kinder der göttlichen Weisheit erkennen ſoll: ſie ſollen ohne Menſchenkunſt und ohne Menſchengefälligkeit in all ihrem Thun nur der Stimme des eigenen Gewiſſens folgen.

Da wollen die Leute, man ſolls machen wie ſie. Der Pfarrer ſoll ſich nach den Wünſchen ſeiner Hörer richten, nach ihrem Geſchmacke, und ſoll predigen, wonach ihnen die Ohren jucken. So ſoll heute der Prediger bald die Manieren der Weltkinder annehmen und in ſeinem ganzen Auftreten und Verhalten vergeſſen laſſen, daß er ein Diener des Evangeliums ſei; bald ſoll er wieder feierlich und ſalbungsvoll auch im täglichen Leben ſein. Die einen verlangen, er ſoll ein guter Geſellſchafter ſein und alle Luſtbarkeiten mitmachen, im Gaſthofe ſitzen, trinken und ſpielen; und

thut er es nicht, ſo heißt es, er hat den Teufel. Die anderen meinen wieder, Haarſchnitt und Halsbinden, Kragen und Knöpfe machten die Frömmigkeit aus, und wer nicht im heutigen Modekoſtüm erſcheint, von dem heißt es gleich: er iſt ein Weinſäufer, der Zöllner und der Sünder Freund.

Aber ſchlimmer noch als ſolche Aeußerlichkeiten iſt das Parteitreiben unſerer Tage, das den Charakter vergiftet, das gar kein unbefangenes Urteil mehr aufkommen läßt, weil alles nur nach der Parteiſchablone beurteilt wird. Da wiegt kein Mann mehr voll, wenn er nicht zur Partei gehört, keine Sache gilt für recht, wenn ſie nicht Parteiſache iſt. Und was das Schlimmſte iſt — wie viele wechſeln mit den wandelbaren Parteimeinungen auch ihre eigenen Ueberzeugungen wie ein Gewand. Vielleicht keine Zeit der Kirche weiß ſo viel von Mantelträgerei und plötzlichen Wandlungen zu erzählen wie die unſrige, heute wird gepfiffen, da wird getanzt, morgen wird geklagt, da werden Wehrufe erhoben. In unſerer ſchnelllebigen Zeit wechſeln auf den verſchiedenſten Gebieten des Lebens die Grundſätze wie die Moden. Für einen Dummkopf, wo nicht für etwas Schlimmeres, gilt, wer ſeine Ueberzeugung behauptet, wer heute noch ſo urteilt, wie er geſtern geurteilt hat. In unſerem kirchlichen Leben iſts leider nicht anders. Heute iſt dieſer, morgen jener Geſchmack oben auf, und auch in der Kirche fehlt es nicht an weltklugen Leuten, die es trefflich verſtehen, ſich nach der Decke zu ſtrecken, den Verhältniſſen Rechnung zu tragen. Man ſchließt Kompromiſſe bald nach rechts, bald nach links, man ſchillert in allen Farben gleich dem Chamäleon. Das ſind die Theologen, die es heutzutage am weiteſten bringen, die auf jede Wendung

im öffentlichen Leben gerüſtet ſind, wie jener Mann, der ſich weislich zum Sprunge bereitet.

Es iſt ein gutes Sprichwort: Ehrlich währt am längſten. Das will freilich nicht ſagen, daß die Ehrlichkeit immer die Verheißung dieſes Lebens hat. Dem Ehrlichen geht es oft ſchlecht, er wird gekränkt, zurückgeſetzt, bei Seite geſchoben; er gilt als gefährlich, mindeſtens als unbequem. Aber doch bleibt das Sprichwort wahr. Denn nur der Ehrliche mag beſtehen, wenn alle klugen Künſte zu Schanden werden. Nur der Ehrliche vermag wirklich an Gottes Werken zu arbeiten. Nur die in ſich gefeſtigte Perſönlichkeit kann Leben wecken, Leben nähren und pflegen, kann echte Bürger für das Gottesreich werben, nicht bloß vornehme Kirchgänger und Kirchgängerinnen um ſich verſammeln.

Meine Herren, in der Religion iſt die Perſönlichkeit alles, die ehrliche, wahrhaftige, ihrer Sache felſenfeſt gewiſſe Perſönlichkeit. Nicht darauf kommts im Chriſtentume an, daß man mitmacht, was andere machen, daß man nachglaubt, was andere vorglauben, daß man mittrabt in der großen Herde und es zu nichts beſſerem als zu einem Herdenbewußtſein bringt. Die perſönliche, nicht die nachgemachte Ueberzeugung thuts, die perſönliche Gewißheit von dem, was unſere höchſte, wichtigſte, perſönliche Sache iſt, die Gewißheit von unſerem Heile, von unſerem Frieden mit Gott, von der auch uns perſönlich zu eigen gegebenen Sündenvergebung. Die Phariſäer und Heuchler, die mit ihren frommen Werken und Geberden nur von den Leuten geſehen werden wollen, haben ihren Lohn dahin. Und ſchließlich merkens auch die Gemeinden, ob der Pfarrer nur ſo mitredet wie es die Mode ver-

langt oder ob, was er ſpricht, aus den innerſten Tiefen perſönlicher Ueberzeugung hervorquillt. Man fühlt es allemal zuletzt dem Manne an, obs ihm auch wirklich ums Herz iſt, wie er redet, oder ob er nur ein Phraſenheld iſt, ein ſchellenlauter Thor, wie der Dichter ſagt, ein Schwätzer und Modeheld, der alle Liebhabereien der Zeitgenoſſen mitmacht.

Perſönliche Gewißheit und gewiſſenhafte Ueberzeugung, das iſts, was den rechten Theologen macht Nur der iſt ein religiöſer Charakter, der zu reden weiß von dem, was er ſelbſt am inwendigen Menſchen erlebt, der ſich nicht mit ſchönen Redensarten begnügt, ſondern mit ſeiner ganzen Perſon für das einſteht, was er im verborgenen Verkehre der Seele mit ihrem Gott erfahren und erlebt hat.

Und ſolches Feſtſtehen in der ehrlich errungenen, erlebten und erbeteten religiöſen Ueberzeugung, das bleibt zuletzt auch die wahre Weisheit, welche uns als Kinder der göttlichen Weisheit hinſtellt, von denen es heißt, daß ſie gerechtfertigt werden von den Kindern der Welt. Die göttliche Weisheit beſteht, Menſchenweisheit vergeht. Das iſt wahre Weisheit, auf das, was Beſtand hat, zu bauen, Herz und Gewiſſen im Ewigen zu gründen, unbekümmert um das, was Menſchen über uns urteilen und von uns begehren. Zu dieſer wahren Weisheit, welche allein die Probe beſteht, auch in allen Nöten und Aengſten des Lebens, möge Gott der Herr Ihnen in Gnaden verhelfen. Das iſt mein herzlicher Wunſch für Sie am heutigen Tage. Amen.

XIX.

Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes!

An dieſelben.

1892. (?)

Meine jungen Freunde!

An anderen Hochſchulen beſteht die Sitte, daß am Anfange jedes neuen Semeſters Lehrende und Lernende ſich gemeinſam im Gotteshauſe verſammeln, um das Wort Gottes von der Kanzel zu vernehmen und den Segen Gottes für ihre Arbeit zu erbitten. Bei uns beſteht ſeit Alters her ein anderer Brauch, der, wenn er auch einen vollen Erſatz für jenen gemeinſamen Eröffnungsgottesdienſt zu bieten vermag, doch diejenigen unter den Studierenden der Theologie, die bereits in den höheren Semeſtern ſtehen, auf die Größe ihres dereinſtigen Berufes und auf die Notwendigkeit eine nicht bloß wiſſenſchaftliche, ſondern auch praktiſche Vorbereitung auf derſelben hinweiſen ſoll. Eben dieſer Brauch iſt es, der Sie, meine jungen Freunde, heute mit Ihren theologiſchen Lehrern zuſammenführt.

So laſſen Sie uns denn heute wie alljährlich den Beruf, den Sie ſich gewählt haben, im Lichte des göttlichen Wortes betrachten und aus dieſem Worte die Mahnungen entnehmen, welche der Herr der Kirche an Sie richtet. Das Wort der heiligen Schrift, welches ich unſerer Betrachtung zu Grunde legen will, ſteht

verzeichnet im 6. Kapitel des Evangeliums Matthäi, wo es im 33. Verſe alſo lautet:

„Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird Euch ſolches alles zufallen".

Das Wort, welches Sie ſoeben vernommen haben, findet ſich in der Bergpredigt unſeres Heilandes Jeſu Chriſti. In dem Zuſammenhange, in welchem wir es leſen, enthält es eine ernſte Mahnung, weltliche Gedanken und weltliche Sorgen dahinten zu laſſen und allein nach dem höchſten Ziele unſerer chriſtlichen Berufung zu trachten; zugleich aber enthält es eine Aufforderung zum Vertrauen in die väterliche Fürſorge Gottes, welche allen, die mit Ernſt nach jenem höchſten Ziele ſtreben, zu rechter Zeit und in der rechten Weiſe alles gewähren wird, was ſie bedürfen.

Darum — ſo leſen wir in den vorhergehenden Verſen — ſollt ihr nicht ſorgen und ſagen: Was werden wir eſſen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Nach ſolchem allen trachten die Heiden. Denn euer himmliſcher Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet. Und hieran ſchließen ſich die vorhin verleſenen Worte an: Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes, ſo wird Euch ſolches alles zufallen.

Was werden wir eſſen, was werden wir trinken, womit werden wir uns kleiden? Wer von uns wollte leugnen, daß ſolche Fragen gar oft in dieſem Erdenleben dem hilfsbedürftigen Menſchen ſich nahelegen? Dieſe Fragen werden vielleicht manchem von Ihnen ſchon jetzt nahegetreten ſein und in Ihrem ſpäteren Leben wieder nahetreten. Ich weiß etwas zu reden von der drückenden Armut, die in manchem unſerer

Pfarrhäuſer wohnt, von den harten Kämpfen um den ehrlichen Unterhalt der Familie, um die Erziehung der heranwachſenden Söhne; leider auch von den ſchweren Verſuchungen, welche ſolche Notlagen mit ſich bringen.

Alſo das kann nicht verlangt werden und das kann der Herr nicht meinen, daß Sie ſich aller und jeder Sorge um das tägliche Brot völlig entſchlagen ſollten. Aber Ihre Gedanken ſollen in dieſer Sorge nicht aufgehen, alſo daß Sie das Vertrauen auf den Vater, der die Raben ſpeiſt und die Lilien kleidet, verlieren. Sie ſollen nicht mutlos und niedergeſchlagen ſein, als ob es keinen Vater im Himmel gebe, der für Sie ſorgt. Sie ſollen nicht in und unter dieſer Sorge um das tägliche Brot verkümmern und geiſtig verkrüppeln, ſodaß Sie ſchließlich ganz und gar dem Wurme gleichen, der am Boden kriecht, und zu jedem höheren Aufſchwunge des Geiſtes unfähig werden.

Es iſt ein Geſetz in dieſer Welt, daß die, welche dem weltlichen Intereſſe zu dienen verſtehen, auch von den Gütern der Welt ihr reichliches Teil nehmen; daß diejenigen aber, deren Sinn auf ideale Güter, auf die höheren Güter des Geiſtes gerichtet iſt, wie Fremdlinge und Pilgrime leben in dieſer Welt, daß die Welt ihnen nur einen kärglichen Anteil an ihren Gütern gönnt. Es wäre unverſtändig, es anders haben zu wollen. Die Welt zahlt für weltliche Arbeit mit weltlichem Gute. Die geiſtige Arbeit hat ihr nur ſoweit wert, als ſie zur Nahrung und Förderung weltlicher Güter dient. Unter allen geiſtigen Gütern aber hat die ſtille Arbeit an den Menſchenherzen den niedrigſten Marktwert.

Wer aber geiſtige Arbeit nur dann genügend ge-

lohnt meint, wenn ſie mit weltlichen Schätzen aufgewogen wird, der verrät eben dadurch, daß er jene geiſtigen Güter nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern allein um des weltlichen Nutzens willen, welchen ſie bringen, begehrt. Er geſteht damit ein, daß der Dienſt des Geiſtes ihm nur ein ſchnöder Mietlingsdienſt iſt, im beſten Falle, daß er meint, zween Herren dienen zu können, Gott und dem Mammon. Das iſt aber, wie der Herr uns belehrt, eine Unmöglichkeit.

Wer aber höhere Güter kennen gelernt hat, als die Welt ſie ihm zu geben vermag, der achtet es nicht für ungerecht, wenn ihm von dieſer Welt Gütern auch nur ein recht beſcheidenes Teil zufällt; denn in ſich trägt er einen Schatz von innerer Freudigkeit, den er für keine weltlichen Reichtümer hingeben möchte. Ein ſolcher bedarf auch wenig von weltlichen Gütern; denn er hat gelernt, ſich genügen zu laſſen und iſt zufrieden, wenn für dieſes Lebens Notdurft geſorgt iſt.

Unter allen geiſtigen Gütern aber iſt das Reich Gottes nicht bloß das oberſte und höchſte, ſondern dasjenige, was ſie alle in ſich zuſammenfaßt und ſie überhaupt erſt zu ſittlich erſtrebenswerten Gütern macht. Nach dem Reiche Gottes trachten, das will noch mehr ſagen, als ſich nur überhaupt um geiſtige Güter bemühen. Das kann uns ſchon das Wort lehren, was der Herr ſofort ſeiner Mahnung hinzufügt, wenn er ſpricht: Trachtet am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit. Nur der trachtet wahrhaft nach dem Reiche Gottes, der nach der Gerechtigkeit Gottes trachtet, nach der Gerechtigkeit, welche die Genoſſen dieſes Reiches kennzeichnen, welche ſie von denen, die nicht dem Reiche Gottes ſondern dem Reiche der Welt angehören, unterſcheiden ſoll.

Es giebt auch ein Trachten nach geiſtigen Gütern, welches noch kein Trachten nach dem Reiche Gottes iſt. Ich rede nicht von der Ehre und dem Anſehen bei den Menſchen, von der Herrſchaft über die Welt und von dem Selbſtgefühle, welches dieſe Herrſchaft gewährt. Denn dieſe Güter ſind wie Reichtum und Sinnengenuß, doch in Wahrheit nur weltliche Güter, welche in der Welt erſtrebt und von der Welt gewährt werden. Aber auch nach den Gütern geiſtiger Kultur, Wiſſenſchaft und Kunſt, ſtreben gar viele, die nichts vom Reiche Gottes wiſſen und nicht nach der Gerechtigkeit, die im Gottesreiche gilt, fragen. Auch dieſe Güter, ſo groß und ſo herrlich ſie ſind, gewinnen doch ihren Wert fürs Reich Gottes nur dann, wenn wir die Arbeit an ihnen als einen Gottesdienſt auffaſſen, als eine von Gott uns aufgetragene Berufsarbeit, die wir in echter Treue ausrichten ſollen, um Gottes überweltlichen Zwecken zu dienen. Als ſolch ein Gottesdienſt aber läßt ſich jede Berufsarbeit auf Erden, und ſei ſie noch ſo unſcheinbar, in den Augen der Menſchen auffaſſen; ein jeder ſoll den ihm zugefallenen Beruf als einen Umkreis ſittlicher Thätigkeiten betrachten, die Gott ihm aufgetragen hat, um an dem Kommen des Reiches Gottes zu den Menſchen zu arbeiten. Das Reich Gottes iſt ein Reich, in welchem Gott als König regiert, eine Gemeinſchaft der Menſchen, in welcher der Wille Gottes wie im Himmel, alſo auch auf Erden geſchieht. In dieſer Gemeinſchaft iſt einem jeden von uns nach Gottes Willen die Stelle angewieſen, die er in treuem Dienſte ausfüllen ſoll, damit das menſchliche Geſamtleben immer mehr dem göttlichen Weltzwecke entſpricht.

Und dennoch würden wir den Sinn des Herrn

nur sehr unvollkommen verstehen, wollten wir hierbei stehen bleiben. Die Forderung, nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit zu trachten, schließt unendlich mehr ein, als die Forderung treuer Berufserfüllung in der Welt und dienstwilliger Hingabe an die Arbeiten dieses Berufes als eine Mitarbeit an die Verwirklichung der Zwecke Gottes mit den Menschen. Wir können weiter sagen, diese Zwecke Gottes mit den Menschen sind Zwecke seiner Liebe: sie zielen auf die Verwirklichung eines Reiches der Liebe unter den Menschen, in welchem Gottes Liebeswille zum Antriebe unseres eigenen Willens wird und ein allumfassendes Band der Liebe die ganze Menschheit vereinigt. So sollen also auch wir unsere Berufspflicht unter den Menschen als eine Liebespflicht üben; unsere Berufstreue soll sich zur Menschenliebe verklären. Im Hinblick aber auf die Unvollkommenheit unserer menschlichen Arbeit auf Erden sollen wir auf die göttliche Führung vertrauen, welche trotz aller menschlichen Schwachheit und Sünde ihren Liebeszweck mit den Menschen siegreich hinausführt; und in der guten Zuversicht, daß Gottes Liebeszwecke auch die unsrigen sind, dürfen wir freudig vertrauen, daß Gott auch unsere Schwachheit als ein gütiger Vater beurteilen und unsere Sünde vergeben werde.

Aber auch diese Betrachtung führt uns immer erst an die Schwelle des Heiligtumes. Wüßten wir weiter nichts vom Reiche Gottes zu sagen, als daß es ein Reich der allgemeinen Menschenliebe wäre, zu dem ein jeder gehört, der Gottes Liebeszweck mit der Menschheit zu seinen eigenen Lebenszweck macht, so wären wir in Wahrheit noch gar nicht aus dem Bereiche der Gesetzesreligion herausgekommen: in den

innerſten Kern der Reichspredigt Jeſu wären wir noch immer nicht eingedrungen.

Das Reich Gottes iſt in erſter Linie eine göttliche Gabe, bevor es eine menſchliche Aufgabe zu werden vermag. Die Bürgerſchaft in dieſem Reiche iſt ein freies göttliches Gnadengeſchenk, welches von den Menſchen nicht verdient, ſondern nur aus den Händen des himmliſchen Vaters empfangen werden kann. Und das, was die Bürgerſchaft in dieſem Reiche bedingt, die Gerechtigkeit der Reichsgenoſſen, muß zuerſt und vor allem in dem perſönlichen Leben des Einzelnen wirklich werden, bevor derſelbe es wagen darf, ſich zu den Mitarbeitern Gottes an der Verwirklichung ſeines Reiches zu zählen. Nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit trachten, das heißt vor allem, ein Gotteskind werden und im Bewußtſein der Gotteskindſchaft zugleich der Gnade gewiß werden, ein Genoſſe des Reiches und ein Miterbe ſeiner Güter geworden zu ſein. Nicht die Zugehörigkeit zum Gottesreiche iſt es, die über den Stand der Gotteskindſchaft des Einzelnen entſcheidet, ſondern der Stand der perſönlichen Gotteskindſchaft entſcheidet über unſere Zugehörigkeit zum Gottesreiche. Das Gottesreich iſt vor allem ein göttlich dargebotenes Gut, ein Schatz, den man gewinnen, den man aber nicht erarbeiten kann, eine Perle, die man ſuchen und finden, aber mit aller menſchlichen Mühe und Arbeit nicht ſelbſt verfertigen kann. Das Gottesreich muß zunächſt inwendig in uns gekommen ſein, bevor es durch unſere Arbeit auch außer uns gefördert werden kann. Der einzelne muß zuerſt zu ſeinem Gotte in dem rechten perſönlichen Verhältniſſe ſtehen, bevor er auch an der menſchlichen Gemeinſchaft in der rechten

gottgewollten Weiſe arbeiten kann. Dieſes perſönliche Verhältnis zu Gott iſt kein anderes, als die Kindſchaft bei Gott. Die Kindſchaft bei Gott aber iſt weder ein angeborenes noch ein ſelbſterworbenes Gut, ſondern eine Gabe der freien göttlichen Gnade, die uns allen in Chriſtus, dem eingeborenen Gottesſohne, geboten wird. Die Gerechtigkeit der Reichsgenoſſen iſt die Gerechtigkeit, welche Gott uns gnadenweiſe verleiht, indem er unſere Schuld aus väterlicher Liebe vergiebt und uns in der Gemeinſchaft ſeines Sohnes als ſeine Kinder annimmt, an denen er Wohlgefallen hat.

Das iſt es alſo, wonach der Herr uns am erſten zu trachten gebietet: nach der Kindſchaft bei Gott, nach der Gerechtigkeit, die nicht wir uns erwerben können, die wir nur empfangen können von der göttlichen Gnade. Wir müſſen in unſerem eigenen inwendigen Menſchen von dieſem unſerem perſönlichen Kindſchaftsverhältniſſe zum himmliſchen Vater etwas geſpürt, wir müſſen den Frieden Gottes, den Troſt der Verſöhnung und Sündenvergebung, den Chriſtus uns bringt, perſönlich erlebt haben, wir müſſen deſſen aus eigener Erfahrung gewiß geworden ſein, daß dieſe Kindſchaft bei Gott das höchſte und köſtlichſte Gut iſt, und daß dieſes höchſte Gut auch uns perſönlich zu eigen gegeben iſt.

Dieſe Mahnung, am erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit zu trachten, gilt allen Gliedern der chriſtlichen Gemeinde ohne Unterſchied. Sie gilt aber vor allem denen, welche ſich dem Berufe gewidmet haben, das Evangelium von der Gotteskindſchaft und von dem Reiche Gottes unter den Menſchen zu verkündigen. Sie vor allem müſſen von dem höchſten, alle anderen Lebensgüter über-

Digitized by Google

treffenden Gute perſönlich Gewißheit gewonnen haben, damit Sie auch anderen von dem Reiche Gottes und von ſeiner Gerechtigkeit aus Ihrem perſönlichen Glaubensleben heraus zu predigen vermögen.

Wohl aber muß dieſe Kindſchaft bei Gott in treuer Berufsarbeit in der Welt bewährt und bethätigt werden. Dieſe Arbeit vermag uns die Kindſchaft bei Gott nicht zu erwerben; aber nur der vermag ſich ihrer wahrhaft zu getröſten, der den Willen ſeines himmliſchen Vaters thut und die Gerechtigkeit, die ihm gnadenweiſe zu Teil geworden iſt, dadurch erprobt, daß er vollkommen zu werden trachtet, wie unſer Vater im Himmel vollkommen iſt. Wie könnten wir dies aber anders, als daß wir Mitarbeiter Gottes werden in ſeiner Welt, daß wir in der ſittlichen Gemeinſchaft die Stätte erkennen, wo wir ſeinen Willen auszurichten berufen ſind, ein jeder von uns an dem Platze, an den er geſtellt iſt, und in dem Berufe, der ihm übertragen iſt? So wenig das Trachten nach dem Reiche Gottes ſich in der Erfüllung der ſittlichen Pflichten erſchöpft, die uns in unſerer Welt und in unſeren ſittlichen Verhältniſſen erwachſen, ſo kann dennoch keiner ein Bürger und Genoſſe dieſes Reiches bleiben, der nicht in treuer ſittlicher Arbeit die Geſinnung bethätigt, die ein Kind Gottes beſeelen ſoll. Wie unter uns Menſchenkindern ein Sohn die Liebe, die ihm ſein irdiſcher Vater erwieſen, nicht anders vergelten kann, als daß er danach trachtet, ſeinem Sinne und Geiſte ähnlich zu werden: ſo können auch die Kinder Gottes ihren himmliſchen Vater nur dann ihre dankbare Gegenliebe bethätigen, wenn ſie die Liebe, welche ſie erfahren haben, auch ihrerſeits den Brüdern erweiſen, welche ebenſo wie ſie ſelbſt zur

Kindſchaft bei Gott berufen ſind, wenn alſo dieſe göttliche Liebe in all ihrem Thun und Arbeiten in der ſittlichen Gemeinſchaft die treibende und beſeelende Macht iſt.

Dieſe göttliche Liebe, meine Freunde, muß auch Sie beſeelen und treiben, wenn Sie dereinſt das herrliche Amt, zu dem Sie ſich vorbereiten, mit Segen ausrichten wollen. Auch Sie müſſen mit dem Apoſtel von ſich ſagen können: „Die Liebe Gottes iſt ausgegoſſen in unſer Herz durch den heiligen Geiſt, welcher uns gegeben iſt“. Vermöchten Sie dies nicht von ſich zu ſagen, ſo würden Sie unter das Gericht jenes anderen Wortes desſelben Apoſtels fallen: „Wenn ich mit Menſchen und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, ich wäre ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle“. Das Amt, dem Sie ſich widmen wollen, kann auch aus Beweggründen geſucht und getrieben werden, die nichts mit dem Reiche Gottes und mit ſeiner Gerechtigkeit zu thun haben. Ich rede nicht von denen, welche lediglich die Ausſicht auf ſicheren, wenn auch ſpärlichen Broterwerb treibt; auch nicht von denen, welchen die Hoffnung beſeelt, durch den Glanz ihrer Rede Ehre und Beifall von den Menſchen zu gewinnen. Gefährlicher auch für beſſere Geiſter iſt das Verlangen, Seelen zu beherrſchen, Gewiſſen zu regieren, Geiſter ſich unterthan zu machen. Das Streben nach geiſtlicher Herrſchaft über die Welt, beſonders über die Seelen der Angeſehenen und Mächtigen dieſer Erde, es kleidet dich oft genug in das täuſchende Gewand des Trachtens nach dem Reiche Gottes und des ſelbſtloſen Dienſtes an dieſem Reiche. Wie es einen geiſtlichen Hochmut giebt, der ſich unter der Hülle der Demut verſteckt, ſo giebt es auch eine geiſtliche Herrſch-

ſucht, welche ſich unter dem Deckmantel hingebenden Dienſtes am Reiche Gottes verbirgt. Aber das Reich Gottes iſt kein Reich dieſer Welt. Das Ziel der Reichsgenoſſen iſt nicht die Herrſchaft über die Welt, ſondern die Freiheit von der Welt; die Arbeit am Gottesreiche aber iſt die dienende Liebe, welche weit entfernt, die Gewiſſen anderer ſich unterwerfen zu wollen, nur das eine begehrt, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes auch anderen ſchmecken zu laſſen. Was der Apoſtel an die Korinther ſchreibt: „Nicht daß wir Herren ſeien über euern Glauben, ſondern wir ſind Gehilfen eurer Freude“ — das muß für alle Arbeit am Gottesreiche gelten. Die Arbeit der Diener am Worte muß nichts anderes ſein wollen, als ein Liebesdienſt, den ſie den Brüdern erweiſen, um einem jeden von ihnen zur Freude der Kindſchaft bei Gott zu verhelfen. Der Seelſorger muß ſorgen, daß die ſeiner Obhut anvertrauten Seelen zu Chriſtus geführt werden und durch Chriſtus zu Gott, daß ſie in ein Verhältnis perſönlicher Gemeinſchaft zum himmliſchen Vater treten und in dieſer ihrer perſönlichen Gemeinſchaft mit dem Vater auch die Gewißheit finden für ihre perſönliche Zugehörigkeit zum göttlichen Reiche.

Aber wie das Vertrauen in die chriſtliche Erfahrung des Seelſorgers, ſo ſoll auch der bereitwillige Anſchluß an die Gemeinde für den einzelnen Chriſten immer nur das Mittel ſein, um dadurch zur perſönlichen Gottesgemeinſchaft zu kommen. Es iſt eine herrliche Sache um das Recht der chriſtlichen Perſönlichkeit. In ſeinem Verkehre mit dem lebendigen Gotte beſitzt ein Chriſtenmenſch ein Gut von unvergänglichem Werte. Wie jede einzelne Menſchenſeele ein ewiger Gottesgedanke iſt, der in der Zeit ſeine Verwirklichung

findet, ſo trägt der Chriſt, welcher ſeinen Gott und in ſeinem Gotte das ewige Ziel ſeines Lebens gefunden hat, in ſeiner perſönlichen Gottesgemeinſchaft zugleich die Bürgſchaft ſeines ewigen Lebens. Das ewige Leben in Gott, das mitten in dieſer Zeitlichkeit ſeinen Anfang nimmt, aber von keinem Zeitwechſel berührt oder gar zerſtört werden kann, es iſt das letzte Ziel, wonach alles Trachten nach dem Reiche Gottes gerichtet ſein muß. Denn dieſes Reich iſt ein ewiges Reich; ein Reich, welches nicht von dieſer Welt iſt und das darum beſtehen bleibt, auch wenn die gegenwärtigen Ordnungen dieſer Welt ſich verändern; ein Reich, deſſen Vollendung unter den dermaligen Naturbedingungen des menſchlichen Daſeins überhaupt nicht erwartet werden kann und das darum, wie es ein Gegenſtand zuverläſſiger Hoffnung iſt, dieſe Hoffnung ſelbſt zur Weisſagung werden läßt auf eine künftige Weltgeſtalt, in welcher Gott denen, die ihn lieben, verheißen hat, was kein Auge geſehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menſchen Herz gekommen iſt.

Und nun erſt vermögen Sie die ganze Größe, aber auch die ganze Verantwortlichkeit des Berufes, auf den Sie ſich vorbereiten, zu erfaſſen. Nicht Seelen zu beherrſchen oder gar zu knechten werden Sie berufen, ſondern nur Seelen, die Gott nach ſeinem Bilde und zu ſeiner Gemeinſchaft geſchaffen hat, zu behüten, daß ſie nicht verloren gehen an die Welt, daß der ewige Liebesgedanke, den Gott mit einer jeden dieſer Seelen hat, zur Verwirklichung kommen, daß eine jede dieſer Ihnen anvertrauten Seelen unter Ihrer Führung den Weg zum ewigen Leben finde und ſchon jetzt inmitten dieſer Zeitlichkeit ihres ewigen Chriſtenberufes und Chriſtenzieles gewiß werde. Kann es eine

herrlichere und ſchönere, kann es aber auch eine verantwortungsvollere Aufgabe geben?

Nun denn, meine Freunde, ſo ſorgen Sie ſelbſt bei Zeiten dafür, daß Sie wohl vorbereitet und wohl gerüſtet ſeien, damit, wenn der Ernſt Ihres Berufes an Sie herantritt, Sie nicht als unprobehaltig erfunden werden. Schon jetzt muß das hohe und heilige Ziel Ihrer Vorbereitungsarbeit Ihnen unabläſſig vor Augen ſtehen. Schnell flieht die Zeit, die Ihnen zu dieſer Vorbereitung gegönnt iſt. Kaufen Sie dieſelbe aus in rechter Treue, damit nicht, wenn es zu ſpät iſt, die Reue über verlorene oder ſchlecht angewendete Zeit über Sie kommt. Zu dieſer Vorbeitung auf Ihren künftigen Beruf ſollen außer den wiſſenſchaftlichen Arbeiten, denen Sie in Ihrer Studienzeit obliegen, auch die praktiſchen Uebungen dienen, an denen Sie, die einen ſeit längerer, die anderen ſeit kürzerer Zeit, Anteil nehmen. Möge Gott Ihnen zu dieſer Ihrer Vorbereitungsarbeit ſeinen Segen geben, an welchem alles gelegen iſt. Mögen Sie ſelbſt aber dieſer Arbeit ſich mit all dem Ernſte widmen, welcher die Verantwortlichkeit Ihres künftigen Berufes von Ihnen fordert. Iſt dieſes Ihrer Aller ernſtlicher Entſchluß, ſo treten Sie jetzt heran und beſtätigen Sie dies nur durch Handſchlag.

Der Herr aber ſei mit Ihnen Allen jetzt und dereinſt in Ihrem heiligen Amte. Amen.

XX.

Unſer gemeinſamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom.

Vortrag, gehalten auf der dritten Generalverſammlung des evangeliſchen Bundes in Eiſenach am 2. Oktober 1889.

Liebe Bundesbrüder! Teure evangeliſche Glaubensgenoſſen! Das Lutherjahr 1883 hat den Grund zu unſerem evangeliſchen Bunde gelegt. Die Auguſttage von Erfurt mit ihrer Eiſenacher Nachfeier, die Wittenberger Septembertage, die Lutherſpiele von Otto Devrient und Hans Herrig und zuletzt noch jener unvergeßliche 10. November, wo im ganzen evangeliſchen Deutſchland von Turm zu Turm die Glocken läuteten, und unabſehbare Volksſcharen ſich zur Lutherfeier in den Gotteshäuſern verſammelten: all die mächtigen Eindrücke dieſer Tage haben eine geiſtige Bewegung im deutſch-evangeliſchen Volke hervorgerufen, welche ſtark genug ſchien, die verſchiedenen Richtungen in der evangeliſchen Kirche in brüderlicher Eintracht zum gemeinſamen Kampfe gegen den Erbfeind zuſammenzufaſſen und uns in ſo vielerlei Heerlager zerſpaltene Evangeliſche über das Große, was uns eint, das, was uns trennt, vergeſſen zu machen. Es war dieſelbe Hoffnung, welche unſer unvergeßlicher Kaiſer Friedrich als Kronprinz in ſeiner Wittenberger Rede ausgeſprochen hatte, daß dieſe Luthertage „beitragen möchten, unſer proteſtantiſches Bewußtſein zu

ſtärken, unſere deutſch-evangeliſche Kirche vor Zwietracht zu bewahren und ihren Frieden feſt und dauernd zu begründen".

Aus dem gleichen Streben iſt angeſichts der unerhörten Triumphe Roms und der traurigen Waffenſtreckung des Staates drei Jahre ſpäter unſer evangeliſcher Bund hervorgegangen. Auch ſein Hauptanliegen iſt von Anfang an kein anderes geweſen, als im Kampfe wider Rom unſer gemeinſames evangeliſches und proteſtantiſches Bewußtſein zu ſtärken, der traurigen Zerriſſenheit inmitten unſerer eigenen Kirche entgegen zu arbeiten und das Gefühl der Zuſammengehörigkeit aller, die zu den großen Grundſätzen der Reformation und zu dem einen Herrn und Meiſter Jeſus Chriſtus ſich bekennen, zu wecken und zu pflegen. So iſt unſer Bund die Verkörperung jener Wittenberger Kaiſerworte, und es darf wohl bei dieſem Anlaſſe geſagt werden, daß unſer Kaiſer Friedrich und der hochſinnige Fürſt dieſes Landes, Großherzog Karl Alexander, die erſten regierenden deutſchen Fürſten geweſen ſind, die dieſen Beſtrebungen unſeres Bundes von Anfang an ihre wärmſte Teilnahme gewidmet haben.

Aber immer von neuem wird von den Gegnern unſeres Bundes der Einwand erhoben, eine ſolche Vereinigung der verſchiedenen Richtungen unſerer Kirche, ſei es auch nur zu gemeinſamer Abwehr der uns allen gemeinſam drohenden römiſchen Gefahr, ſei eine Unmöglichkeit, weil ſie auf innerer Unwahrheit beruhe. Was wir erſtrebten, das ſei eine Verbindung unverträglicher Elemente, eine Einigung nur in der Negation mit Verletzung des evangeliſchen Glaubensgrundes. Das evangeliſche Bekenntnis, ſo lautet die Anklage weiter, wird von den einen geleugnet, von

den anderen entwertet, indem ſie es dort für gleichgiltig erklärten, wo es um den gemeinſamen Kampf gegen Rom zu thun ſei.

Der Einwand wäre ein ſehr berechtigter, wenn er in Wahrheit beruhte. Gebe es wirklich unter uns keinen gemeinſamen evangeliſchen Glaubensgrund, ſo hätten die Römiſchen Recht, welche immer wieder auf die innere Zerriſſenheit der Evangeliſchen hinweiſen, und die Gegner innerhalb der eigenen Kirche hätten Recht, denn bloße Negation hält nicht zuſammen. Der Kampf gegen Rom hat nur dann Ausſicht auf Erfolg, wenn uns nicht nur ernſte religiöſe Intereſſen dieſen Kampf aufnötigen, ſondern wenn wir in der Wahrung dieſer Intereſſen auch untereinander zuſammenſtimmen, wenn es einen gemeinſamen evangeliſchen Glaubensgrund giebt, auf welchem wir ſtehen. Die religiöſen Nötigungen zum Kampfe gegen Rom werden ihnen morgen von beredtem Munde entwickelt werden; heute möchte ich ſie einladen, die andere Seite der Sache ins Auge zu faſſen und zu betrachten, was die verſchiedenen evangeliſchen Richtungen trotz ihrer Mannigfaltigkeit gleichwohl als gemeinſame Poſition im Kampfe wider Rom zuſammenhält, und was ihnen das Recht giebt, dieſen Kampf wirklich gemeinſam zu führen.

Daß es eine Mannigfaltigkeit der theologiſchen und kirchlichen Richtungen giebt, unterliegt keinem Zweifel. Die Verſchiedenheit der theologiſchen Schulen und Methoden geht oft ſoweit, daß die, welche eine verſchiedene theologiſche Bildung erhalten haben, einander kaum verſtehen, daß ſie, wer wollte es beſtreiten, oft genug mit Mißtrauen gegeneinander erfüllt ſind, ja, daß der Kampf gegen andere Schulen innerhalb derſelben

evangeliſchen Kirche gar vielen nicht bloß als eine heilige Gewiſſensſache, ſondern geradezu wichtiger dünkt als der Kampf gegen Rom. Und dennoch darf ich mich wohl der Zuſtimmung der Männer, welche bisher mit mir an der Leitung unſerer Bundesangelegenheiten zuſammengewirkt haben, verſichert halten, wenn ich es ausſpreche, daß gerade die gemeinſame Arbeit uns innerlich immer näher geführt hat, daß die Verſchiedenheit der theologiſchen Schule kein Hindernis geweſen iſt für unſere gemeinſame, wahrlich nicht nur negative Thätigkeit, ja daß wir alle, je mehr wir uns ineinander hineinlebten, etwas geſpürt haben von dem gemeinſamen evangeliſchen Glaubensgrunde, auf welchem wir alle ſtehen. Ein ſolches Ineinandereinleben kommt allen Teilen zu gute. Denn wie jede der verſchiedenen Richtungen in unſerer Kirche ihre eigentümliche Aufgabe hat, ſo bedarf ſie auch andererſeits der Ergänzung durch die anderen, um ſich vor Einſeitigkeit zu hüten. Und gerade von der liberalen Theologie der Gegenwart wird man es ehrlich bekennen müſſen, daß ſie ſich redlich bemüht hat, von den anderen Richtungen zu lernen.

Man hat häufig den Unterſchied der liberalen Theologie von den weiter nach rechts ſtehenden Richtungen in der evangeliſchen Kirche dahin beſtimmt, daß das Weſen des Chriſtentumes dort in Ideen, hier in Thatſachen, dort in allgemeinen Wahrheiten, hier in geſchichtlichen Kundgebungen Gottes gefunden werde; daher dort die Neigung zur Auflöſung des Chriſtentumes in eine natürliche Religion, hier das Gewichtlegen auf das Poſitive, Geſchichtliche der göttlichen Offenbarung. Wäre dieſer Gegenſatz auch heute noch wirklich in derſelben Weiſe, wie viele meinen,

vorhanden, ſo würde die Verſtändigung ſchwer ſein. Aber jener ungeſchichtliche Sinn, wie er allerdings in weiten Kreiſen lange genug geherrſcht hat, darf heute auch in der ſogenannten liberalen Theologie als überwunden betrachtet werden. Nur ganz kleine Kreiſe, die täglich mehr zuſammenſchmelzen, halten an dem verhängnisvollen Leſſingſchen Worte von dem garſtigen Graben, welcher zwiſchen ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geſchichtswahrheiten ſich aufthue, auch heute noch feſt. Heutzutage iſt man wohl allgemein in der evangeliſchen Kirche darüber einig, das Recht der Geſchichte in der chriſtlichen Religion in ſeine unverkümmerte Geltung einzuſetzen, vor allen Dingen Ernſt zu machen mit der Auffaſſung der Offenbarung als göttliche Thatſache.

Aehnlich ſteht es mit dem anderweiten Vorwurfe gegen die liberale Theologie, daß ſie die Heiligtümer unſeres Glaubens einer maßloſen Kritik zum Opfer bringe. Etwas Berechtigtes war allerdings auch in dieſem Vorwurfe enthalten, gegenüber manchen nicht wegzuleugnenden Thatſachen einer noch nicht allzuweit hinter uns liegenden Vergangenheit, aber auch gegenüber gewiſſen Erſcheinungen der allerjüngſten Tage; aber gegenüber der liberalen Theologie im ganzen und großen läßt ſich dieſer Vorwurf nicht aufrecht erhalten. Es iſt richtig, daß die hiſtoriſche Kritik vorzugsweiſe von der liberalen Theologie gepflegt wird; aber ſolange die wiſſenſchaftliche Gewiſſenhaftigkeit doch ein Grundbeſtandteil echt proteſtantiſcher Geſinnung bildet, wird man in jener kritiſchen Arbeit an ſich nichts Unproteſtantiſches ſehen dürfen. Und Rom gegenüber bedarf es heutzutage um ſo mehr der Pflege dieſes echt wiſſenſchaftlichen Wahrheitsſinnes

im Hinblicke auf die ſyſtematiſchen Fälſchungsverſuche der Geſchichte von römiſchen Schriftſtellern, welche um ſo gefährlicher ſind, je unverfrorener ſie betrieben werden.

Bedenklich wird die Kritik nur dann, wenn ſie den ganzen Menſchengeiſt einſeitig in Anſpruch nimmt, wenn das wiſſenſchaftliche Wahrheitsintereſſe dergeſtalt das Beherrſchende in der Theologie wird, daß man überhaupt, auch auf religiöſem Gebiete keine anderen Inſtanzen anerkennen will als die des theoretiſchen Erkennens. Dem gegenüber iſt es das Verdienſt der ſogenannten poſitiven Richtungen in der evangeliſchen Kirche geweſen, gegenüber der empiriſch-kauſalen Betrachtung, wie ſie der Wiſſenſchaft eigen iſt, die religiös-teleologiſche Betrachtung geltend zu machen, die ja gerade auf dem Gebiete des chriſtlichen Glaubens ihre eigentliche Heimat hat. Aber wenn wir uns nicht zu der Lehre von der doppelten Wahrheit bekehren wollen, ſo müſſen beiderlei Betrachtungsweiſen, die wiſſenſchaftlich-empiriſche und die religiös-teleologiſche, immer wieder aufeinander bezogen werden. Nur ſo gewinnen wir die einheitliche chriſtliche Weltanſchauung, die wir ſuchen, die auf Erfahrungen und Thatſachen ruht, welche keine Wiſſenſchaft deduzieren kann, und die gleichwohl mit keinem Ergebniſſe echter Wiſſenſchaft in Widerſpruch kommt. Hierzu müſſen aber die verſchiedenen theologiſchen Richtungen unſerer Kirche einander Handreichung thun; und ich fürchte, es iſt hier auf beiden Seiten manches verſehen worden.

Doch es iſt nicht unſere heutige Aufgabe, die verſchiedenen theologiſchen Richtungen unſerer Kirche miteinander zu vergleichen. Nur Mißverſtändniſſe und Mißdeutungen gilt es abzuwehren, welche der An-

erkennung unſeres gemeinſamen evangeliſchen Glaubensgrundes im Kampfe gegen Rom im Wege ſtehen. Dieſer gemeinſame Glaubensgrund aber beſteht erſtens in dem Glauben an den lebendigen, perſönlichen Gott, der ſeinen Willen beurkundet hat wie in Natur und Geſchichte überhaupt, ſo insbeſondere in ſeinem Worte, deſſen Urkunde die heilige Schrift iſt. Er beſteht zweitens in dem Glauben an die vollkommene Offenbarung Gottes in Jeſu Chriſto, dem alleinigen Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Er beſteht drittens in dem großen reformatoriſchen Grundgedanken von der Rechtfertigung allein aus Gnaden mittelſt des Glaubens.

I.

Das erſte alſo iſt der chriſtliche Gottesglaube. Unſer Chriſtenglaube iſt Glaube an den perſönlichen Gott, der unſere Gebete hört und der die Macht und den Willen hat, unſerer Not zu helfen. Jeder andere Gottesbegriff iſt ein leeres Verſtandesgebilde, welches das Dürſten der Seele nach dem lebendigen Gotte nicht zu ſtillen vermag. Der chriſtliche Gottesglaube und der chriſtliche Vorſehungsglaube gehören untrennbar zuſammen. Der Chriſtengott iſt ein liebender Vater, deſſen fürſorgende Treue auf alle einzelnen Frommen und auf die einzelſten Geſchicke ihres Lebens bezogen iſt, in deſſen mächtiger Hand ſie ſich wiſſen im Leben und im Sterben, und deſſen väterliche Führungen denen, die Gott lieben, immer und überall zum Beſten dienen. Wohl thun ſich hier für unſer Denken unlösbare Rätſel auf; wir wiſſen nicht, wie ſolche perſönliche Führungen der göttlichen Liebe vereinbar ſind mit der Unverbrüchlichkeit der göttlichen

Ordnung in Natur und Geſchichte und mit dem unleugbaren Verflochtenſein des menſchlichen Lebens in den natürlichen Kauſalzuſammenhang. Gerade in dieſen Tagen werden dieſe Fragen der Theodizee von den ernſteſten Geiſtern mit neuem Eifer verhandelt. Aber wenn es uns auch nicht vergönnt iſt, jene dunkeln Rätſel von Vorſehung und Menſchenſchickſal zu löſen, das eine wiſſen wir als Chriſten, daß es dieſelbe Welt iſt, welche einerſeits einen unverbrüchlichen Zuſammenhang alles natürlichen Geſchehens aufweiſt und welche andererſeits ganz und unbedingt unter göttlicher Zweckſetzung ſteht und der Durchführung dieſer Gottes-zwecke ſchließlich immer dienen muß, auch wenn unſer blödes Auge die höhere Harmonie nicht erkennt, in welcher alle Widerſprüche des Lebens ſich auflöſen.

Gerade die perſönliche Beziehung des chriſtlichen Vorſehungsglaubens auf die Individuen und ihre Geſchicke macht das eigentliche Merkmal des evangeliſchen Gottesglaubens im Unterſchiede vom römiſchen aus. Denn der evangeliſche Chriſt weiß ſich in einem unmittelbar perſönlichen Verhältnis zu ſeinem Gotte. Es kommt ihm vor allem darauf an, ſeiner perſönlichen Kindſchaft beim himmliſchen Vater gewiß zu werden. Der chriſtliche Vorſehungsglaube iſt die perſönlichſte, individuellſte Angelegenheit des evangeliſchen Chriſten. Wie er die Führung einer perſönlichen Vaterliebe in ſeinem Leben von immer neuen Seiten gewiß wird, ſo giebt es für ihn auch kein höheres Anliegen, als perſönlich ſeines Verhältniſſes zu ſeinem Gotte gewiß zu werden, mit ihm in unmittelbarem perſönlichem Verkehre zu ſtehen wie das Kind zu dem Vater. Gerade hier thut ſich ſchon die tiefe Kluft auf, welche den evangeliſchen Gottesbegriff

von dem römiſchen trennt. Die römiſche Kirche weiß nichts von einem ſo unmittelbaren perſönlichen Verkehre des einzelnen Gläubigen mit ſeinem Gotte, denn ſie ſchiebt ſich ſelbſt in die Mitte zwiſchen den Herrn und die gläubige Seele. Sie darf von ſolchem Verkehre nichts wiſſen wollen, denn derſelbe würde das unbedingte Abhängigkeitsverhältnis, in welchem dieſe Kirche die Gläubigen von ſich zu halten ſucht, und dadurch ihre eigene unbedingte Autorität erſchüttern.

Auch der Kampf gegen den Pantheismus iſt keineswegs eine der römiſchen Kirche mit den poſitiven Richtungen der evangeliſchen Kirche gemeinſame Angelegenheit. Es iſt ja nicht zu leugnen, daß unſere neuere Theologie ſeit Schleiermacher und Hegel von pantheiſtiſchem Sauerteige in bedenklicher Weiſe durchdrungen geweſen iſt, und daß es um ſo ſchwerere Mühe und Arbeit gekoſtet hat, dieſen Sauerteig auszufegen, je enger ſich mit dem Irrtume gewiſſe Wahrheitsmomente verbunden haben, auf welche eine wiſſenſchaftlich-theologiſche Gotteslehre nicht verzichten darf. Noch heute macht man der liberalen Theologie häufig den Vorwurf eines pantheiſtiſchen Gottesbegriffes; auch Referent iſt von dieſem Vorwurfe trotz ſeines wiederholten energiſchen Proteſtes nicht verſchont geblieben. Es will auch nicht beſtritten werden, daß manche Ausdrücke und Wendungen wiſſenſchaftlicher Theologie von ſolchen, denen die wiſſenſchaftliche Sprache nicht geläufig iſt, leicht pantheiſtiſch mißdeutet werden. Man kann ja überhaupt ſtreiten, wie weit es gelingen könne, das überweltliche Weſen Gottes in unſere menſchlichen Begriffe zu faſſen. Hier iſt nur auf fortſchreitende wiſſenſchaftliche Verſtändigung unter allen denen, die einander wirklich verſtehen wollen,

zu vertrauen. Aber das darf geſagt werden, daß in der heutigen liberalen Theologie nur ganz vereinzelte, immer mehr ſeitabtretende Kreiſe noch den alten pantheiſtiſchen Irrtum pflegen. Der Gott, den wir mit allen evangeliſchen Chriſten bekennen, iſt der perſönliche Gott, der Gott, welcher als vollkommener Geiſt vollkommenes Selbſtbewußtſein und vollommenen Willen hat. Ein bewußtloſer und willenloſer Gott iſt für den chriſtlichen Glauben überhaupt kein Gott.

Weit eher dürfen wir von der römiſchen Kirche ſagen, daß in ihr ein großes Stück Pantheismus ſteckt. Ich ſchweige von dem Gottesbegriffe der mittelalterlichen Scholaſtik und vor allem des römiſchen Normaldogmatikers Thomas von Aquin, bei dem der lebendige perſönliche Gott immer wieder hinter lauter Abſtraktionen zu verſchwinden droht. Aber in dieſem Gottesbegriffe liegt doch immer noch ein wenngleich vereinſeitigtes Wahrheitselement. Schlimmer iſt die Verdrängung des lebendigen Gottes durch die Kirche, alſo durch eine irdiſch-menſchliche Inſtitution, die Vergötterung der Kirche und ihres Lehramtes, die Ausſtattung derſelben mit Prädikaten, die nur Gott und nicht menſchlichen Perſonen und Inſtitutionen zukommen können. Pantheismus iſt Kreaturvergötterung, um deretwillen dem alleinigen Gotte die ihm gebührende Ehre entzogen wird; eine Herabziehung des Göttlichen, Ueberſinnlichen ins Irdiſche und Sinnliche, eine Erhebung des Irdiſchen zu überirdiſchem Werte und überirdiſcher Geltung. Gerade dieſe Kreaturvergötterung der römiſchen Kirche iſts geweſen, gegen welche die ſchweizeriſche Reformation von Anfang an ihre ſchärfſten Waffen gerichtet hat; und auch heute noch iſt der Kampf gegen römiſche Kreaturvergötterung,

wie ſie in tauſend Geſtalten uns entgegentritt, eine Pflicht des evangeliſchen Gewiſſens.

Mit dem Glauben an die perſönlich-göttliche Führung der menſchlichen Geſchicke ſteht im engſten Zuſammenhange der Glaube an die perſönliche Fortdauer. Ohne jenen Ausblick auf eine künftige Vollendung würde die teleologiſche Betrachtung der Welt und des Lebens immer wieder als ein Hirngeſpinſt erſcheinen gegenüber dem erbarmungsloſen Räderwerke des Naturmechanismus. Der Chriſt aber weiß in der perſönlichen Gemeinſchaft mit ſeinem Gotte ſich zugleich im Beſitze des höchſten unzerſtörbaren Gutes, deſſen er lebend und ſterbend gewiß bleibt. Der Glaube an die perſönliche Fortdauer, und ſetzen wir hinzu, an eine zukünftige, individuelle und gemeinſame Lebensvollendung, iſt ein notwendiges, unentbehrliches Stück des Chriſtenglaubens. Wer ſich genötigt meint, allerlei naturwiſſenſchaftlichen oder philoſophiſchen Theorien zu Liebe dieſen Glauben zu opfern, der beweiſt damit nur, daß er das höchſte im Chriſtentume gewonnene Gut nicht ſo hoch ſchätzt als es geſchätzt werden muß, daß alſo ſeinem Chriſtenglauben in dieſem Stücke ein weſentlicher Mangel anhaftet. Die perſönliche Fortdauer iſt wiſſenſchaftlich weder zu beweiſen noch zu widerlegen: aber ſie iſt Glaubensgegenſtand, ein notwendiges Beſtandteil chriſtlich-teleologiſcher Weltanſchauung. Auch an dieſem Punkte darf ich verſichern, daß in der ſogenannten liberalen Theologie nur noch ganz vereinzelte Stimmen die perſönliche Fortdauer beſtreiten oder ungewiß laſſen. Auch in dieſem Stücke ſind die chriſtlich-teleologiſchen Geſichtspunkte bei den Liberalen zu immer rückhaltloſerer Anerkennung gekommen.

Dagegen muß auch hier daran erinnert werden, daß der evangeliſche Glaube an die perſönliche Fortdauer doch einen ganz anderen Inhalt hat als der, welcher in der römiſchen Kirche zu finden iſt. Nicht die nackte perſönliche Fortexiſtenz nach dem Tode als ſolche, ſondern das volle reale Leben in der perſönlichen Gemeinſchaft mit Gott macht den Kern des evangeliſchen Unſterblichkeitsglaubens aus. Gerade dieſer Kern aber wird weggeworfen, wenn man, wie in der römiſchen Lehre, die Zukunft auch des frömmſten Chriſten ins Ungewiſſe ſtellt und der Kirche die Macht einräumt, über die Geſchicke der Menſchen nach dem Tode zu entſcheiden. Die römiſche Lehre von dem Fegefeuer und von den Machtmitteln der Kirche, welche auch ins Fegefeuer hineinreichen, ſteht im unverſöhnlichen Gegenſatze zu dem evangeliſchen Glauben, daß wir, wenn wir aus dieſer Welt ſcheiden, bei Chriſto ſein werden, und daß keine Macht der Welt uns von der Liebe Gottes in Chriſto zu ſcheiden vermag.

II.

Der Gott, den der Chriſt ſeinen himmliſchen Vater nennt, er hat ſich uns offenbart manchmal und auf mancherlei Weiſe, vor allem aber durch ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum. Die Urkunde dieſer Offenbarung iſt die heilige Schrift. Auf den Zeugniſſen und Vorbildern der heiligen Schrift baut unſer ganzer evangeliſcher Glaube ſich auf. Wir nennen ſie Gottes Wort, inſofern ſie Gottes geſchichtlich offenbarten Willen a n die Menſchen, ſein heiliges Geſetz, aber auch ſeinen Gnadenwillen f ü r die Menſchen uns kundthut, wie er, in den Führungen des alten Bundesvolkes vor-

bereitet, in Chriſto voll offenbart iſt. Der Höhepunkt aller Gottesoffenbarung iſt die Perſon Jeſu Chriſti, deren Wort und Bild uns nirgendswo als in der heiligen Schrift urkundlich beglaubigt iſt.

Dies führt uns alsbald auf den zweiten Punkt unſerer Betrachtung. Wie der Höhepunkt aller Gottesoffenbarung, ſo iſt Chriſtus auch der ganzen heiligen Schrift Lebenskern und Mittelpunkt. In der Botſchaft von ihm und von der in ihm offenbarten verſöhnenden und erlöſenden Gottesgnade faßt ſich das ſeligmachende Gotteswort, das troſtreiche Evangelium zuſammen. Das iſt es, worauf der evangeliſche Proteſtantismus von Anfang an hingedrängt hat, die Botſchaft von der Gnade Gottes in Chriſto in ihre von der Papſtkirche verkümmerte und verdunkelte Stellung wieder einzuſetzen. „Die reine Predigt des göttlichen Wortes“, „das lautere Evangelium“, ſo lautet das Feldgeſchrei der Reformation gegen Rom. Dieſes lautere Evangelium aber iſt nichts anderes als die Botſchaft von der Gottesoffenbarung in Chriſto als einer großen geſchichtlichen Thatſache, ja der größten Thatſache, die ſich überhaupt, ſeit es eine Geſchichte giebt, unter den Menſchen ereignet hat. Auf dieſer geſchichtlichen Thatſache baut unſer ganzer Chriſtenglaube ſich auf.

Jener vorhin erwähnte Leſſingſche Satz von den zufälligen Geſchichtswahrheiten, auf die man keine ewigen Vernunftswahrheiten gründen dürfe, hat keine Geltung zu beanſpruchen, wenigſtens ſofern er zur Entwertung des Geſchichtlichen im Chriſtentume verwendet werden will; denn im Chriſtentume handelt es ſich eben nicht bloß um allgemeine Vernunftswahrheiten. Wohl kennt auch das Chriſtentum ewige Ordnungen Gottes, denen alles Geſchichtliche nur zur

Verwirklichung dient. Aber die ewige Objektivität des göttlichen Heils- und Gnadenwillens ist für uns eben nur als geschichtliche Objektivität offenbart. Im geschichtlichen Menschenleben giebt Gott den Menschen sich kund in geschichtlichen Thatsachen und Ereignissen, in denen der Mensch der Gegenwart Gottes inne und seiner gnädigen Führungen gewiß wird. Diese Thatsachen können Thatsachen des äußeren, sie können auch Thatsachen des inneren Lebens des Frommen sein, aber nur diejenigen inneren Erlebnisse, welche im lebendigen Zusammenhange stehen mit den geschichtlichen Thatsachen im gemeinsamen Leben, können sich als echte religiöse Erfahrungen beglaubigen.

So ist es die gewaltige Objektivität der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Christus, auf welche der evangelische Christ die Gewißheit seines Glaubens gründet. Auf Thatsachen, nicht auf abstrakten Begriffen baut der Christenglaube sich auf. Wenn die liberale Theologie in früheren Zeiten die Neigung verriet, die geschichtliche Betrachtung des Christentumes hinter eine abstrakt-philosophische zurückzustellen, so ist doch auch diese Einseitigkeit immer mehr im Verschwinden begriffen. Allerdings behält das Sterben sein Recht, das ewige Heilsgut, welches uns in Christus erschlossen ist, auch auf einen allgemein giltigen Ausdruck zu bringen, der als solcher nichts Geschichtliches ist. Aber dieses ewige Heilsgut ist für die christliche Gemeinde eben nur als geschichtliche Thatsache da. Der ewige Versöhnungswille Gottes offenbart sich als geschichtliche Thatsache immer erst in dem geschichtlichen Versöhnungswerke, in welchem thatsächlich das dem ewigen Zwecke Gottes entsprechende, vollkommene

religiöſe Verhältnis zwiſchen Gott und dem Menſchen, und zwar ausdrücklich als Wechſelverhältnis verwirklicht worden iſt. Dieſes religiöſe Verhältnis ſelbſt iſt nichts Geſchichtliches; das Verhältnis der vollkommenen Kindſchaft bei Gott, des Friedens mit Gott und der Liebesgemeinſchaft mit Gott iſt das ewige religiöſe Ideal, welches in uns allen wirklich werden ſoll. Aber dieſes Ideal konnte erſt *wirklich* werden, ſeitdem in der Perſon Jeſu Chriſti vollkommenes gottmenſchliches Leben in die Welt getreten iſt.

Man hat der liberalen Theologie vorgeworfen, daß für ſie nicht Chriſti Perſon, ſondern ein abſtraktes Prinzip das Erlöſende ſei. Auch hier muß zugeſtanden werden, daß es an Einſeitigkeiten, welche dieſen Verdacht hervorrufen mußten, nicht gefehlt hat. Man hat den ewigen Gehalt des in Chriſto offenbarten Heiles unabhängig zu ergreifen geſucht von der geſchichtlichen Perſon, wie man etwa theoretiſche Erkenntniſſe, welche zunächſt durch eine beſtimmte Perſon gewonnen worden ſind, weiter pflanzen kann, auch ohne des Entdeckers zu gedenken. Aber man vergaß, daß es ſich im religiöſen Verhältniſſe vor allem um das *perſönliche* Leben handelt; man vergaß, daß die religiöſe Wahrheit überhaupt nur als Erfahrungsthatſache ein Gegenſtand der Erkenntnis für uns zu werden vermag; man vergaß, daß das religiöſe Prinzip der Gotteskindſchaft, um eine Lebensmacht in der Gemeinde werden zu können, zuerſt als geſchichtliche Thatſache in einer grundlegenden, ſchöpferiſchen Perſönlichkeit in die Welt treten mußte. Und was das Wichtigſte iſt, man vergaß weiter, daß es ſich bei der Offenbarung in Chriſto doch nicht bloß um die Darſtellung des vollkommenen religiöſen Ver-

hältniſſes des Menſchen zu Gott, ſondern zuerſt und vor allem um die vollkommene Offenbarung des göttlichen Verſöhnungswillens an die Menſchen handelt. Erſt in derjenigen geſchichtlichen Perſönlichkeit, welche als Trägerin der Offenbarung Gottes ebenſo Gott den Menſchen gegenüber vertritt, wie ſie als Urbild gottmenſchlichen Lebens die Menſchen vor Gott vertritt, erſt in dieſer geſchichtlichen Perſönlichkeit iſt die chriſtliche Gemeinde ihrer Verſöhnung und Erlöſung, des neuen Verhältniſſes der Gotteskindſchaft und Gottesgemeinſchaft gewiß geworden. Dieſe einzigartige Stellung in der Menſchengeſchichte ſichert der Perſon Chriſti ihre einzigartige, bleibende religiöſe Bedeutung, die durch ein abſtraktes Prinzip wahrhaftig nicht aufgewogen werden kann. Das iſt die Poſition, zu welcher auch die liberale Theologie der Gegenwart in der entſchiedenen Mehrheit ihrer Vertreter hindurchgedrungen iſt. Mag man ſtreiten über die Bedeutung der metaphyſiſchen Ausſagen, durch welche die alte Kirche die Realität der vollkommenen Gottesoffenbarung in Chriſto ſicherzuſtellen verſuchte; mag man ſtreiten, ob man ein Recht habe, das Prädikat der Gottheit Chriſti in einem anderen als dem herkömmlichen metaphyſiſchen Sinne zu gebrauchen: darüber ſtimmen heute alle ernſten evangeliſchen Richtungen ohne Ausnahme überein, daß Gott allein in Chriſto vollkommen offenbar iſt, daß wir nur in ihm in Gottes Vaterherz, in ſein innerſtes Liebeweſen hineinſchauen. Wenn auch über die Bedeutung des Ausdruckes „Gottheit Chriſti“ geſtritten wird, die Gottheit in Chriſto wird von den verſchiedenſten evangeliſchen Richtungen einmütig bekannt.

So ſtehen auch in dieſem allerwichtigſten Stücke gemeinchriſtlichen Glaubens die Evangeliſchen der ver-

ſchiedenſten Schulen zwar nicht, was die theologiſche Formulierung betrifft, wohl aber, was den ſpezifiſch-religiöſen Glaubensgehalt ausmacht, auf gemeinſamem Boden. „Chriſtus allein“ lautet unſer Feldgeſchrei, Chriſtus allein der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, Chriſtus allein der Urſächer und Bürge unſeres Kindſchaftsverhältniſſes beim Vater und damit unſerer ewigen Seligkeit. „Der am Kreuz iſt meine Liebe und ſonſt nichts auf dieſer Welt“ — dieſes Wort iſt aus der echteſten evangeliſchen Grundbeſtimmung heraus geredet. „Chriſtus, der iſt mein Leben, und Sterben mein Gewinn“, wenn ich ihn nur habe, dann achte ich alles andere für Schaden; denn in ihm habe ich auch den Vater, der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti iſt in ihm auch unſer Vater.

Gerade hier aber thut ſich wieder die tiefſte Kluft auf zwiſchen dem gemeinſamen evangeliſchen Glaubensgrunde und der römiſchen Lehre. Ein perſönliches Verhältnis zu Chriſto iſt nach römiſchen Anſchauungen dem Einzelnen ebenſowenig möglich wie zu Gott. Immer wieder drängt ſich die Kirche dazwiſchen als die eigentliche Mittlerin zwiſchen Gott und den Menſchen. Chriſtus iſt ebenſo wie Gott-Vater in unnahbare Ferne gerückt. Dafür drängt die Schaar der heiligen Nothelfer ſich hervor, mit denen ſich der römiſche Katholik im Gottesdienſte wie im täglichen Leben ſoviel zu ſchaffen macht, daß Gott und Chriſtus darüber vergeſſen werden. Die Verehrung der Heiligen aber, ihre Anrufung in aller leiblichen und geiſtlichen Not, iſt eine Schmälerung des Verdienſtes Jeſu Chriſti, auf dem allein die Gewißheit unſeres Friedens mit Gott beruht. Vollends die neuſte Form des römiſchen Heiligenkultus, die überſchwängliche

Marienverehrung, iſt auf dem beſten Wege dazu, das Chriſtentum tief in den Schlamm heidniſchen Weſens hinabzuziehen.

III.

Doch es wird Zeit auf den letzten entſcheidenden Punkt zu ſprechen zu kommen, in welchem unſer gemeinſamer evangeliſcher Glaubensgrund im Kampfe gegen Rom zum Ausdrucke kommt. Es iſt die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Die evangeliſche Rechtfertigungslehre, ſo lange Zeit mißdeutet, mißkannt und leider auch von Proteſtanten bekämpft, ſie bildet gleichwohl die eigentliche Parole der evangeliſchen Chriſtenheit. In ihr haben unſere Reformatoren ihr unter Zittern und Zagen für der Seelen Seligkeit neugewonnenes Schriftverſtändnis zuſammenfaßt, und ſeit der Reformationszeit bis zum heutigen Tage iſt dieſelbe Lehre die wichtigſte Unterſcheidungslehre zwiſchen der Kirche des Evangeliums und der römiſchen Papſtkirche geblieben. In ihr faßt ſich der große religiöſe Gegenſatz des evangeliſchen Proteſtantismus gegen Rom in ſeiner letzten, äußerſten Spitze zuſammen. Und Gott ſei Dank, daß wir ſagen dürfen: es giebt heute wohl keinen einzigen, irgend nennenswerten evangeliſchen Theologen mehr, der die evangeliſche Rechtfertigungslehre beſtritte oder im römiſchen Sinne mißdeutete.

Im Gegenſatze zu der römiſchen Lehre vom Bußſakramente, welche den um ſein Seelenheil bekümmerten Chriſten immer nur auf die prieſterliche Abſolution und auf die prieſterlich auferlegten Werke der Genugthuung verwies, hatte Luther nach harten inneren Kämpfen Frieden und Troſt in dem Worte des

Propheten gefunden: „Der Gerechte wird auf Grund ſeines Glaubens leben“. Nicht die Werke, ſei es nun das Narrenſpiel prieſterlich auferlegter Bußleiſtungen, ſeien es ſelbſt wahrhaft gute, aus frommer Geſinnung gethane Werke, machen den Menſchen vor Gott gerecht, ſondern allein der Glaube, welcher die in Chriſto dargebotene, verſöhnende und erlöſende Gottesgnade ergreift. Damit iſt das Chriſtentum wieder in ſeinem tiefſten und reinſten Weſen gegenüber jeder jüdiſchen wie heidniſchen Verderbnis erkannt. Das Chriſtentum iſt ſeinem Weſen nach Evangelium, frohe Botſchaft von der in Chriſto erſchienenen Gottesgnade, die jedem dargeboten wird, der ſie mit einem ſehnſüchtigen, demütigen, vertrauensvollen Herzen ergreift. Rechtfertigung aus dem Glauben allein heißt nichts anderes, als des göttlich dargebotenen Troſtes der Verſöhnung gewiß werden, einfach dadurch, daß ein heilsbegieriges Herz dieſen Troſt auf ſich zieht im lebendigen Glauben, und auf ihn allein, nicht auf eigenes Können und Verdienen vertraut.

Man hat die evangeliſche Rechtfertigungslehre lange mißverſtanden, weil man in ihr eine Löſung der Frage ſuchte, wie Gott lediglich um des Glaubens willen einen Sünder für einen Gerechten d. h. für einen ſittlich Vollkommenen erklären könne. Aber gerade dieſe Fragſtellung iſt ein Reſt des römiſchen Sauerteiges, der erſt in unſeren Tagen völlig aus der evangeliſchen Kirche ausgefegt ward. Es handelt ſich bei der Rechtfertigung aus dem Glauben gar nicht um die Frage nach dem Hergange unſerer ſittlichen Erneuerung, ſondern um etwas, das aller ſittlichen Erneuerung vorangehen muß und ſie überhaupt erſt ermöglicht. Es handelt ſich lediglich um die Grund-

frage der Reformation, nach dem feſten und gewiſſen Gnadentroſte, der unter den Schrecken des Gewiſſens einem bekümmerten Menſchenherzen zu teil wird. Wie werde ich armer Sünder eines gnädigen Gottes gewiß? Wie wird mir inmitten meiner Sünde und Schuld der Troſt der Sündenvergebung zu eigen? Das iſt die religiöſe Grundfrage, auf welche die evangeliſche Rechtfertigungslehre Antwort giebt. Es handelt ſich in ihr um die Verſicherung unſeres Gnadenſtandes, um die Gewißheit unſeres Friedens und unſerer Gemeinſchaft mit dem himmliſchen Vater, trotz unſerer Sünde und Schuld, die ſich immer wieder zwiſchen Gott und das Menſchenherz ſtellt und uns immer wieder von dem Vaterherzen Gottes entfernt.

Die römiſche Lehre gebietet dem Menſchen in ſeiner Gewiſſensnot teils auf die Gnadenſchätze der Mutter-Kirche, die ihn bei Gott zu vertreten vermöge, teils auf ſeine eigenen Werke und Verdienſte zu vertrauen. Aber die äußere Unterordnung unter die Kirche und ihre Satzungen giebt dem bekümmerten Gewiſſen keinen Troſt. Die Vermittlung der Kirche hilft nichts, wo ein bekümmertes Herz unmittelbar nach Frieden mit Gott verlangt. „An dir allein hab' ich geſündigt", ſo klagt die ſchuldbewußte Seele zu Gott in ihrer Not; Gott allein, kein Menſch, kein Prieſter, keine Kirche, kann ihr den Troſt geben, wo es gilt, das geſtörte perſönliche Kindſchaftsverhältnis zum Vater wieder herzuſtellen.

Ebenſowenig als das Angebot der Mutter-Kirche, den Sünder mit Gott zu verſöhnen, nützt der Hinweis auf unſere eigenen guten Werke und Leiſtungen. Denn all unſere guten Werke ſind mit Sünde befleckt, all unſere Heiligung, und ſei ſie noch ſo ernſt, bleibt

unvollkommenes Stückwerk, welches vor der Majeſtät des göttlichen Geſetzes nicht zu beſtehen vermag. Gute Werke können die Seligkeit nicht verdienen, Gott gefällige Werke thut nur der, welcher mit Gott verſöhnt iſt und im Gnadenſtande ſteht, Werke, Gott gefällig nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um der Perſon willen, welche ſie thut. Denn wie Dr. Luther ſagt, nicht gute fromme Werke machen einen guten frommen Mann, aber ein guter frommer Mann thut gute fromme Werke.

Nach beiden Seiten hin thut ſich wieder ein tiefer Gegenſatz zwiſchen evangeliſch und römiſch auf. Hier das Vertrauen allein auf den lebendigen Gott und auf den, in welchem uns die Verſöhnung offenbart iſt, auf Jeſum Chriſtum. Dort die äußere Devotion gegen die Mutter-Kirche als unbedingte Autorität, als unvermeidliche Mittlerin zwiſchen Gott und dem Menſchen; hier das Vertrauen allein auf die göttliche Gnade, wie ſie in Chriſto geoffenbaret iſt, dort das angelegentliche Bemühen, durch menſchliche Leiſtungen Gottes Lohn zu verdienen, und als notwendige Folge davon Selbſtgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit, jüdiſcher Sauerteig inmitten der Chriſtenheit.

Der Kern der evangeliſchen Rechtfertigungslehre iſt und bleibt die Gewißheit unſeres Gnadenſtandes bei Gott. Dieſe Gewißheit wird gewonnen, indem der Chriſt im freudigen Glauben den objektiv-göttlichen Gnadentroſt, wie er in Chriſto offenbart iſt, ergreift. In Chriſto tritt Gott als ein verſöhnter, als ein gnädiger Gott an uns heran und bietet uns ſeinen Liebesgruß. In Chriſto treten hinwiederum wir in Gemeinſchaft mit dem himmliſchen Vater; im Vertrauen auf den Sohn werden wir auch der ver-

ſöhnenden Gnade des Vaters von neuem gewiß. Dieſes Verhältnis zu Chriſto und in Chriſto zum Vater iſt ein unmittelbares perſönliches Liebesverhältnis, bei welchem es keiner anderen Mittlerſchaft als der des einigen Mittlers Jeſu Chriſti bedarf. Erſt in der Gemeinſchaft mit Chriſto wiſſen ſich die evangeliſchen Chriſten auch als Glieder der chriſtlichen Kirche. Es handelt ſich in erſter Linie nicht um ein Verhältnis der Kirche zu Chriſto und um ein Verhältnis der Einzelnen zur Kirche, in welchem zugleich ihr Verhältnis zu Chriſto gegründet wäre; ſondern es handelt ſich um ein perſönliches, ein individuelles Verhältnis, in welchem die Seele mit ihrem Herrn allein iſt und im ſtillen Herzenskämmerlein ſeiner Gnadengegenwart gewiß wird. Die Zuhörigkeit zur Kirche kommt für uns immer erſt in zweiter Linie zu ſtehen. Bei Chriſto ſein iſt wichtiger als in der Kirche ſich einrechnen.

Und hiermit hängt auch das Letzte und Größte zuſammen. Die evangeliſche Rechtfertigungslehre iſt die ſchriftmäßige Form, in welche die evangeliſche Kirche ihr höchſtes und wichtigſtes Anliegen, das Verlangen nach individuell-perſönlicher Heilsgewißheit des einzelnen Chriſten, gekleidet hat. Ich will Frieden haben mit *meinem* Gotte, ich will Gewißheit haben, daß *mir meine* Sünden vergeben ſind, daß ich einen gnädigen barmherzigen Gott, einen liebenden Vater im Himmel habe. So wird denn auch der Troſt der Sündenvergebung dem Gläubigen perſönlich zu eigen gegeben; er wird ihm unmittelbar ins Herz hineingeſprochen und in ſeinem Herzen verſiegelt als eine große göttliche Gewißheit. Das iſt das Zeugnis des heiligen Geiſtes, von welchem unſere Reformatoren reden: ein Zeugnis, welches der lebendige Gott

ſelbſt unmittelbar perſönlich im perſönlichen Menſchenherzen ablegt.

Die römiſche Kirche bezeichnet dieſe perſönliche Gewißheit der Evangeliſchen als eine eitle, leere Zuverſicht der Häretiker, und bis heutigen Tages ſind noch gar manche geneigt, in dem, was gerade den Hauptpunkt der evangeliſchen Rechtfertigungslehre ausmacht, etwas Schwarmgeiſtiges zu ſehen. Rom weiß recht gut, warum es dem Einzelnen dieſe perſönliche Zuverſicht rauben will; wenn der einzelne Chriſt mit frei erhobenem Haupte in unmittelbar perſönlicher Gemeinſchaft mit ſeinem himmliſchen Vater ſteht, dann iſt es mit allen hierarchiſchen Herrſchaftsgelüſten vorbei. Wer durch Chriſtum zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangt iſt, der läßt ſich nicht abermals in das knechtiſche Joch fangen.

Das iſt der gemeinſame evangeliſche Glaubensgrund, auf welchem wir ſtehen. In der Rechtfertigung aus dem Glauben allein faßt ſich das ganze evangeliſche Chriſtentum in ſeinem Herzpunkte zuſammen: denn in dieſem großen reformatoriſchen Grundſatze kommt das lautere Evangelium ſelbſt zu ſeinem reinen unverkümmerten Ausdrucke. In dieſem Grundſatze iſt beides zuſammengefaßt: zum erſten die rechte ſchriftgemäße Auffaſſung des Chriſtentumes als reiner Gnadenreligion gegenüber aller Geſetzestreiberei und Werkgerechtigkeit, und zwar als der geſchichtlichen Religion von der in Chriſto dem eingeborenen Sohne Gottes erſchienenen göttlichen Gnade; zum anderen aber die rechte religiöſe Stellung des Individuums zu ſeinem Herrn als ein freies perſönliches Kindſchaftsverhältnis zum himmliſchen Vater. Nach beiden Seiten hin beſteht zwiſchen Evangeliſchen heute kein Gegenſatz; nach

beiden Seiten hin aber ſteht unſer Glaube und mit ihm das lautere Evangelium ſelbſt in dem unzweideutigſten Widerſpruche gegen Rom. Und darum dürfen wir ſo lange nicht aufhören zu kämpfen, als der Papſt die Predigt des Evangeliums nicht dulden will. Darum dürfen wir aber auch nicht aufhören, uns immer aufs Neue ins Bewußtſein zu rufen, wo unſere Stärke liegt im Kampfe wider Rom, heute wie ehedem in den Tagen der Reformation. Unſere Stärke liegt im göttlichen Worte, im Evangelium von der freien Gnade Gottes in Chriſto. Das Wort ſie ſollen laſſen ſtahn und keinen Dank dazu haben. Amen.

XXI.

In welcher Form ſollen wir den heidniſchen Kulturvölkern das Evangelium bringen?

Vortrag, gehalten bei der dritten Jahresfeier
des Allgem. Ev.-Prot. Miſſionsvereins zu Braunſchweig
am 2. Juni 1887.

„Ein jeglicher Schriftgelehrter zum Himmelreich gelehrt, iſt gleich einem Hausvater, der aus ſeinem Schatze neues und altes hervorträgt“. Mit dieſem Gleichniswort hat unſer Herr und Meiſter ſelbſt ſeine Predigtweiſe unter dem Volke geſchildert. Neues und altes hat er aus ſeinem Schatze hervorgebracht: eine neue ſeligmachende Botſchaft von dem Gottesreiche, das mit ihm gekommen iſt, und doch wieder etwas altes, wovon ſchon das Geſetz und die Propheten geredet hatten; eine neue Gottesoffenbarung, aber den alten Gott, ein neues Gebot, aber den alten Gotteswillen an die Menſchen, einen neuen Troſt und eine neue Kraft aus der Höhe und doch des alten Gottes uralte Gnade und Treue.

Auch unſer Miſſionsverein ſoll dem guten Hausvater gleichen, der aus ſeinem Schatze neues und altes hervorträgt. Ein neues Werk hat er begonnen und doch will er nur mitarbeiten an dem alten Werke, an welchem die chriſtliche Kirche ſeit der Apoſtel Tagen gearbeitet hat. Neue Arbeitsgenoſſen hat er geſammelt, und doch iſts eine alte Arbeit, in die er ſie einführen

will; neue Arbeitsgebiete will er eröffnen, und doch iſts die alte Not der heidniſchen Welt, der er ſich annehmen will; eine neue Arbeitsweiſe will er begründen, und doch iſts nur das alte Evangelium, das er predigen ſoll.

Unſer Verein will den Kulturvölkern der heidniſchen Welt, den Japanern, Chineſen, Indern das Evangelium bringen. Er will zu dieſer Arbeit neue Arbeitskräfte aufrufen: er will auch diejenigen Kreiſe des proteſtantiſchen Volkes, die bisher von der Miſſionsſache ſich ferngehalten, für ſeine neuen Aufgaben und ſeine neue Arbeitsweiſe gewinnen. So legt ſich ihm vor allem die Pflicht auf, ſich ſelbſt und anderen, den Freunden wie den Gegnern, Rechenſchaft zu geben von ſeinen Zielen und Zwecken, Rechenſchaft vor allem von den Mitteln und Wegen, die er einſchlagen will, um ſeine Zwecke zu erreichen.

Wir feiern heute erſt die dritte Jahresverſammlung ſeit Stiftung unſeres Vereines. Wir können nur erſt auf beſcheidene Anfänge unſeres Unternehmens zurückblicken: ungleich größeres und ſchwereres liegt noch vor uns. Darum ziemt es unſerem jungen Verein, das Wort des Herrn zu bedenken: „Wer iſt aber unter euch, der einen Turm bauen will, und ſitzt nicht zuvor und überſchlägt die Koſten, ob er es habe hinauszuführen? Auf das nicht, wo er den Grund gelegt hat und kann es nicht hinausführen, alle, die es ſehen, anfangen ſeiner zu ſpotten und ſagen: dieſer Menſch hob an zu bauen und kann es nicht hinausführen".

Den Kulturvölkern der heidniſchen Welt will unſer Verein das Evangelium bringen. In welcher Weiſe will er dies thun? Welche Wege will er einſchlagen, um eine uralte Kulturwelt Chriſto zu Füßen zu legen? In welcher Form ſoll er dieſen Kulturvölkern das

Evangelium predigen, damit ſeine Arbeit unter ihnen keine vergebliche bleibe?

Der erſte Sendbote, welcher das Wort vom Kreuze in den Kulturländern der alten Welt gepredigt hat, iſt der Apoſtel Paulus geweſen. Sein Beiſpiel kann uns zeigen, wie wir die aufgeworfene Frage zu beantworten haben. Ich faſſe die Antwort in ſechs Punkten zuſammen.

Wir ſollen den heidniſchen Kulturvölkern das Evangelium bringen:

1. nicht als Menſchenweisheit, ſondern als Gottesoffenbarung;
2. nicht als die einzige, aber als die vollkommene Offenbarung;
3. nicht als eine neue Kultur, ſondern als Hilfe in ſittlicher Not;
4. nicht als Parteiſache, ſondern als Zeugnis von dem einigen Heiland;
5. nicht als eine Summe erſtaunlicher Lehren, ſondern als eine Gottesthat zu unſerem Heil;
6. nicht als eine vergangene Geſchichte, ſondern als eine Gotteskraft, welche der Chriſt im eigenen Innern erlebt.

Laſſen Sie uns bei jedem dieſer Punkte in Kürze verweilen. Zum erſten alſo: Wir ſollen das Evangelium bringen nicht als Menſchenweisheit, ſondern als Gottesoffenbarung.

Es iſt von der höchſten Bedeutung für die richtige Würdigung unſerer Beſtrebungen, einen Punkt in den Vordergrund zu ſtellen, in welchem unſer Verein ſich eins weiß mit allen anderen Miſſionsvereinen der evangeliſchen Kirche, mögen ſie einen Namen tragen, welchen ſie wollen. Das Werk, das wir treiben,

treiben wir nicht im eigenen Namen; das Evangelium, das wir den heidniſchen Kulturvölkern bringen, iſt nicht unſere Lehre, ſondern eine Botſchaft Gottes an die Menſchen, eine Gottesoffenbarung, die an Weiſe und Unweiſe, an Gebildete und Ungebildete, an Vornehme und Geringe, an Mächtige und Schwache gleicherweiſe ergeht. Man hat unſerem Vereine vorgeworfen, er predige das Chriſtentum als eine neue Philoſophie, als eine dem natürlichen, ſinnlichen Weltverſtande einleuchtende Lehre, welche in den heidniſchen Kulturländern den Wettbewerb aufnehmen wolle mit heidniſcher Philoſophie. Wäre dies wirklich unſere Meinung, dann würden wir dem thörichten Menſchen gleichen, der zu bauen anhob und es nicht hinausführen konnte. Wären wir nicht überzeugt, daß es Gottes Wort und Wille wäre, was wir den Heiden verkündigen, wir würden den Mut nicht finden, uns an ſo hochgebildete, in weltlicher Weisheit und Philoſophie längſt wohlerfahrene Völker zu wenden.

Kein Volk der alten Welt hat ſich auf ſeine Weisheit ſoviel zu gute gethan als die Griechen. Aber als Paulus nach Athen und Korinth kam, um Chriſtum zu predigen, da hat er nicht mit griechiſchen Philoſophen, den Akademikern und Pythagoräern, den Stoikern und Epikuräern herumdisputiert. Nein, mit einem gewiſſen Trotze hat er es ausgeſprochen, daß nicht viele Weiſe nach dem Fleiſche berufen ſeien, daß Gott vielmehr erwählt habe, was thöricht ſei vor der Welt, damit er die Weiſen zu ſchanden mache. Dieſer Welt Weisheit, ſo ſchreibt er, iſt Thorheit vor Gott. So kann es auch unſer Verein nicht als ſeine Aufgabe betrachten, daß ſeine Sendboten mit Brahminen und buddhiſtiſchen Weiſen herumdisputieren. Nicht das

ſoll ihr Ruhm ſein, die heidniſchen Philoſophen durch ſcharfſinnige Beweiſe und ſtreitfertige Rede zu ſchlagen: denn die Predigt, die ſie bringen, iſt, wie der Apoſtel ſagt, den Weiſen dieſer Welt eine Thorheit, und nie und nimmer wird es dem klugen Weltverſtande einleuchten, daß am Marterholze von Golgatha ſich die Erlöſung der Menſchheit vollzogen hat. Wer dieſer thörichten Predigt vom gekreuzigten Erlöſer ſich ſchämt, kann kein Bote des Evangeliums ſein.

Wohl giebt es auch eine chriſtliche Philoſophie, welche das Geheimnis der Wege Gottes zu ergründen ſucht; auch Paulus hat eine ſolche gekannt und ſie unter den gereifteren Chriſten vorgetragen. Wohl ſind auch die Geſetze des vernünftigen Denkens eine Gottesoffenbarung, die mit der Offenbarung Gottes in der Geſchichte in keinen Widerſpruch kommen kann und die theologiſche Wiſſenſchaft wird niemals davon ablaſſen, die Glaubenswahrheiten des Chriſtentumes mit allem, was wir ſonſt von ausgemachter Wahrheit beſitzen, zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanſchauung zuſammenzuziehen. Aber das Chriſtentum ſteht und fällt mit dem Glauben an eine Beurkundung Gottes im Menſchengeiſte und an göttliche Thaten in der Menſchengeſchichte. Der natürliche Weltverſtand ſucht auch die chriſtliche Religion mit den Mitteln empiriſcher Wiſſenſchaft als ein lediglich menſchliches Produkt, als ein ausſchließlich auf pſychologiſchem und geſchichtlichem Wege entſtandenes Erzeugnis ſubjektiv menſchlicher Vorſtellungen zu erklären. Aber wer die Religion rein menſchlich erklärt, der beſchließt ihre Geſchichte, denn er ſchließt aus ihr gerade die Hauptſache aus: den lebendigen Gott ſelbſt und ſeine Thaten an den Menſchen.

Es hat in der Gegenwart nicht an Leuten gefehlt, welche eine ſolche rein natürliche Erklärung der Religion überhaupt und des Chriſtentumes insbeſondere verſucht haben. Sie haben das Chriſtentum wohl noch gar zu ehren vermeint, wenn ſie es mit naturwiſſenſchaftlicher Methode zu begreifen, als ein Naturprodukt darzuſtellen verſuchten. Aber unſer Verein darf keinen Zweifel daran laſſen, daß ihm der Glaube an die göttliche Offenbarung kein bloßes natürlich entſtandenes Erzeugnis ſubjektiv menſchlicher Vorſtellungen iſt. Das Evangelium iſt etwas von Grund aus anderes, als eine Art von Philoſophie, welche menſchlicher Weisheit ihren Urſprung verdankt; es iſt eine Botſchaft, die im Namen des lebendigen Gottes an die Menſchen ergeht. Ueber die Vorſtellungen von der göttlichen Offenbarung hat man in der chriſtlichen Kirche geſtritten und ſtreitet noch heute; aber ohne den Glauben, daß Gott ſelbſt ſich in Chriſtus offenbart hat, giebts kein Evangelium. Ohne dieſen Glauben giebts alſo auch keine Miſſion.

Unſer Verein ſoll den heidniſchen Kulturvölkern das Evangelium bringen als eine göttliche Offenbarung: nicht als die einzige, aber als die vollkommene Offenbarung. Nicht als die einzige, gleich als ſtünde die Offenbarung in Chriſtus in der Geſchichte ganz zuſammenhangslos da, gleich als wäre ſie wie ein Meteor vom Himmel gefallen. Wenn die religionsphiloſophiſche Betrachtung alle Religionen der Welt, auch die chriſtliche nicht ausgenommen, unter dem Geſchichtspunkte einer großen, weltgeſchichtlichen Entwickelung ſtellt, ſo faßt die religiöſe Betrachtung ſie als eine göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechtes auf, als eine zuſammenhängende Kette göttlicher

Führungen und göttlicher Thaten, deren Höhepunkt Chriſtus iſt. Es giebt göttliche Offenbarung auch vor Chriſtus und außer Chriſtus, und man glaube nur nicht Chriſtum zu ehren, wenn man alle religiöſen Wahrheiten, auch die allerallgemeinſten, ausſchließlich aus der Offenbarung in Chriſto abzuleiten verſucht. Es iſt wahr, auch die univerſellſten Wahrheiten der Religion nehmen für uns Chriſten von vornherein eine eigentümlich chriſtliche Färbung an, werden von uns mit Chriſtus in Verbindung geſetzt und durch Chriſtus verklärt. Aber die Miſſion muß den Wegen Gottes auch in der Heidenwelt nachgehen; ſie muß anknüpfen an das allgemein Religiöſe, das auch den heidniſchen Völkern nicht fehlt. Die Miſſionspraxis des Apoſtels Paulus kann uns auch hierin zum Vorbilde dienen. Er redet im Briefe an die Römer von einer Offenbarung Gottes an die Heidenwelt in Vernunft und Gewiſſen. „Denn daß man weiß, daß Gott ſei, iſt ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen offenbart, damit daß Gottes unſichtbares Weſen, ſeine ewige Kraft und Gottheit, wird erſehen an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt". Ebenſo redet der Apoſtel von einem Geſetze, das auch den Heiden gegeben iſt, von einem Geſetze, das in ihren Herzen beſchrieben iſt, „ſintemal ihr Gewiſſen ſie bezeuget". Und ganz im Einklange damit erzählt uns die Apoſtelgeſchichte, wie Paulus in Athen ſeine Predigt anhebt mit dem Hinweiſe auf einen Altar, darauf geſchrieben: „dem unbekannten Gott", und wie er ihnen nun den Gott zu verkündigen verheißt, dem ſie unwiſſend Gottesdienſt thun. In derſelben Predigt zu Athen redet er von den Wegen Gottes mit den Heiden, ob ſie doch ihn fühlen und finden möchten; „und

zwar iſt er nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und ſind wir: als auch etliche Poeten bei euch geſagt haben: Wir ſind ſeines Geſchlechtes". Wie an das ſittliche Bewußtſein der Heiden, ſo hat der Apoſtel auch an ihre vernünftige Erkenntnis apelliert; das urſprüngliche Gottesbewußtſein hat er in ihnen wach zu rufen geſucht, die Verfälſchung der urſprünglichen Gottesoffenbarung durch den Götzendienſt bezeichnet er als eine dem lebendigen Gotte angethane Schmach, für welche die Götzendiener keine Entſchuldigung haben. So knüpft er an das allgemein Religiöſe an, wirft es nicht geringſchätzig bei Seite, meint auch nicht das Chriſtentum durch Loslöſung von ſeiner geſchichtlichen Vorbereitung zu ehren.

Und ſollte nicht der Weg, welchen der Apoſtel unter den gebildeten Griechen und Römern einſchlug, auch heute noch der richtige unter den heidniſchen Kulturvölkern, den Japanern, Chineſen und Indern ſein? Auch unter ihnen hat Gott ſich nicht unbezeugt gelaſſen. Was ein alter Kirchenvater einmal geredet hat von den Samenkörnern des göttlichen Wortes, die auch in der Heidenwelt ausgeſtreut ſind, es iſt auch heute noch eine Wahrheit. Und auch heute noch gilt das ſchöne Wort eines anderen Kirchenlehrers von dem Zeugniſſe der Seele, die von Natur eine Chriſtin ſei. Wie heute inmitten einer äußerlich chriſtlichen, innerlich dem Chriſtenglauben entfremdeten Kultur die an das allgemein Religiöſe anknüpfende Apologetik zur Arbeit wird an der inneren Miſſion, ſo muß umgekehrt die äußere Miſſion unter den heidniſchen Kulturvölkern apologetiſch zu Werke gehen. Ich weiß ja wohl, daß heutzutage die Apologetik auch in

manchen theologiſchen Kreiſen gering angeſehen iſt, vielfach nicht ohne eigene Schuld derer, die ſie betreiben. Ich verteidige auch nicht jene Apologetik, welcher die überlieferte dogmatiſche Form des Chriſtentumes die Hauptſache dünkt, nicht jene Apologetik, welche um jede Klaue zankt: aber apologetiſch im beſten Sinne des Wortes muß heute unſere Miſſionsarbeit ſein; aus den Vorhöfen des Heiligtumes muß ſie Schritt für Schritt ins Allerheiligſte führen: ſie muß mit weitem, freiem Blick das Chriſtentum in den großen Zuſammenhang menſchheitlicher weltgeſchichtlicher Entwickelung hineinſtellen. Hierzu kann auch eine rechte Religionsphiloſophie ihr wertvolle Dienſte leiſten. Aber ſie leiſtet dieſe nur dann, wenn das Auge feſt von den Niederungen empor zu der Höhe gerichtet iſt; wenn man das Chriſtentum nicht ſeines einzigartigen Vorzuges vor allen heidniſchen Religionen entkleidet, ſondern es als den Höhenpunkt aller Gottesoffenbarung erkennt, zu welchem alle religiöſen Regungen der Heidenwelt ſich verhalten, wie das Stückwerk zu dem Vollkommenen, wie die dunkle Ahnung zur lichten Erkenntnis, wie das Morgengrauen zum hellen Tage.

Soll aber dieſe apologetiſche Miſſionsarbeit in der rechten Weiſe getrieben werden, ſo muß man auch Rede ſtehen können von dem einzigartigen Gute, welches das Evangelium bringt. Man muß zum dritten das Evangelium predigen *nicht als neue Kultur, ſondern als Hilfe in ſittlicher Not*. Alle Achtung jenen opferfreudigen Männern, welche den halbwilden Stämmen dreier Weltteile mit dem Chriſtentume auch die erſten Anfänge einer wahrhaft menſchlichen Kultur gebracht, die ſie zugleich mit dem Evangelium die Wohlthaten chriſtlicher Geſittung

kennen gelehrt haben. Aber den Kulturvölkern der alten Welt gegenüber thut ein anderes Miſſionsverfahren not. Wir brauchen ihnen die Kultur nicht erſt zu bringen, denn die haben ſie ſchon; in allen Gütern des bürgerlichen und wirtſchaftlichen Lebens, in Kunſt und Gewerbe wetteifern ſie mit den europäiſchen Völkern; in vielen dieſer Dinge thun ſie es ihnen gleich, in manchen übertreffen ſie dieſelben. Nicht viel anders ſteht es mit der intellektuellen Kultur. Auf allen Gebieten des Welterkennens haben jene Völker, zu denen wir unſere Sendboten ausſchicken, es weit gebracht; die formale Verſtandesbildung, die Schulung des logiſchen Denkens iſt bei ihnen bis zu einer vielfach geradezu bewunderungswürdigen Höhe entwickelt. Unſer Miſſionsverein hat es ſich darum zum Grundſatze gemacht, zu jenen Kulturvölkern nur Männer von gediegener allgemeiner und wiſſenſchaftlicher Bildung zu ſenden. Unſere Miſſionare müſſen den hochgebildeten Heiden, an die ſie ſich wenden, an geiſtiger Kultur nicht bloß ebenbürtig, ſondern überlegen ſein. Sie müſſen ihnen Achtung einflößen vor der geiſtigen Macht unſerer abendländiſch-chriſtlichen Kultur, damit ſie auch mit ihrer Botſchaft vom Evangelium williges Gehör finden können. Zumal in Japan, welches den Einwirkungen deutſcher Bildung und Wiſſenſchaft aus eigenem Antriebe ſeine Grenzen erſchloſſen hat, müſſen die Boten des Evangeliums unter den Pionieren deutſcher Kultur in den vorderſten Reihen ſtehen.

Aber darum bleibt es doch dabei, daß es nicht ihre Aufgabe ſein kann, an die Stelle der altjapaniſchen oder altchineſiſchen Kultur die europäiſche, ſpeziell die deutſche zu bringen. Das Chriſtentum hat die geſamte

Kultur des Abendlandes umgeſtaltet; es bildet vor allem die Grundlage für das ganze geiſtige Leben unſeres deutſchen Volkes. Aber nicht darum ſchicken wir unſere Sendboten aus, um den Japanern das geſchichtliche Verſtändnis der deutſchen Kultur zu eröffnen. Hätten wir den heidniſchen Kulturvölkern keine höheren Güter zu bieten als eine andere, wenn auch auf edlerem und feſterem Grunde ruhende Kultur: ſo beſäßen wir keine genügende Rechtfertigung für unſer Unternehmen. Denn dieſe Arbeit können wir getroſt den Vertretern weltlicher Wiſſenſchaft überlaſſen, welche ſchon vor unſeren Sendboten in den fernen Oſten gezogen ſind. Es iſt eine arge Verkennung der Zwecke unſeres Vereines, wenn man ihm vorwirft, lediglich dieſer Kulturarbeit ſich dienſtbar zu machen. Er will die Kulturarbeit in den Dienſt der Miſſion, er will aber nicht die Miſſion in den Dienſt der Kulturarbeit ſtellen. Nicht als eine neue Kultur, ſondern als Hilfe in ſittlicher Not wollen wir das Evangelium bringen. Die ſittliche Hilfsbedürftigkeit der alten Kulturvölker iſt es ſchon in des Apoſtels Tagen geweſen, welche dem Evangelium die Wege gebahnt hat. Wie einſt unſer Herr ſelbſt nicht zu den geſetzesgerechten Phariſäern, ſondern zu den Zöllnern und Sündern in Israel, ſo iſt der Apoſtel Paulus nicht zu den Starken, ſondern zu den Schwachen, nicht zu den Selbſtzufriedenen, die ſich ſatt und reich und vollkommen dünkten, ſondern zu den von der Laſt und Schuld ihrer Sünde Bedrückten in der Heidenwelt gegangen, zu denen, die, wie es in der Bergpredigt heißt, nach der Gerechtigkeit hungerten und dürſteten. So muß auch heute noch die Predigt des Evangeliums, wo immer ſie erſchallt, anheben von der Predigt der

Buße. Sie muß das Bewußtſein ſittlicher Ohnmacht und Schuld wecken, wo es noch ſchläft; ſie muß es ſchärfen, wo es noch ſchwach iſt; ſie muß an das Gewiſſen der Gebildeten wie der Ungebildeten, der Vornehmen wie der Geringen ſich wenden; ſie muß ſie zur Einſicht führen in ihre ſittliche Not und dadurch das Verlangen wach rufen nach der Hilfe, welche Chriſtus bringt. Das, was das Chriſtentum von allen heidniſchen Religionen unterſcheidet, iſt dieſes, daß es die ſittliche Religion im einzigartigen Sinne iſt; die Religion, welche alle natürlichen und geiſtigen Güter den ſittlichen unterordnet, welche die Menſchheit lehrt, ihren Lebenszweck nicht im ſinnlichen Wohlergehen, auch nicht in intellektueller und äſthetiſcher Kultur, ſondern in ſittlicher Vollkommenheit zu erkennen. Wie einſt die alten Griechen und Römer, ſo ſind heute die Kulturvölker des Orients ein trauriger Beweis dafür, daß eine hochentwickelte weltliche Kultur keine Schutzwehr zu bieten vermag gegen ſittlichen Verfall, gegen das tiefſte Elend und die entſetzlichſte Verkommenheit des ſittlichen Volkslebens. Hier will die Predigt des Evangeliums Hilfe bringen, eine Hilfe, die nicht aus den natürlichen Kräften der heidniſchen Völker herausgeboren, die nur als eine Kraft von oben dem natürlichen Volksleben eingepflanzt werden kann; eine Hilfe, die auch dadurch nicht gewonnen werden kann, daß man die heidniſche Kultur jener Völker durch eine andere Kultur verdrängt, ſondern einzig und allein durch die Botſchaft von einem höheren Lebenszweck, einem höheren Frieden und einem höheren Heil, als alle weltliche Bildung, und ſei ſie noch ſo verfeinert, gewähren kann.

Dieſe Botſchaft aber ſollen unſere Sendboten bringen, nicht als eine Parteiſache, ſondern

als Zeugnis vom dem Einigen Heiland. Wenn irgend etwas die ſittlichen Wirkungen des Evangeliums in den Heidenländern gehemmt hat, ſo iſt es die innere Zerriſſenheit der Chriſtenheit ſelbſt, welche auch im Miſſionsweſen ſich wiederſpiegelt. Ich rede hier nicht von der ſogenannten Miſſion der römiſchen oder ruſſiſchen Kirche, weder von der Miſſion der Jeſuiten, die überall nur auf Ausbreitung der päpſtlichen Herrſchaft bedacht iſt, noch von der Miſſion der ruſſiſchen Popen, die nur ein Werkzeug iſt im Dienſte der ruſſiſchen Eroberungspolitik. Ich rede hier lediglich von der evangeliſchen Miſſion, der es ernſtlich um die Sache des Reiches Gottes zu thun iſt. Aber ſtatt das eine Reichspanier unſeres Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti zu entfalten, laſſen die verſchiedenen Miſſionsgeſellſchaften ihre beſonderen Fähnlein flattern, und nicht ſelten gewinnt es den Anſchein, als ſei es ihnen mindeſtens ebenſoſehr um die Sonderlehre ihrer kirchlichen Denomination und Partei, als um das eine über allen Parteigegenſätzen ſtehende Evangelium zu thun. Wie einſt zu den Zeiten des Apoſtels der eine ſagte: ich bin pauliſch, der andere: ich bin apolliſch, der dritte: ich bin kephiſch, der vierte gar, als komme ihm der Chriſtenname ausſchließlich zu; ich bin chriſtiſch, — ſo iſt es leider auch in unſeren Tagen, nicht bloß in den Heimatländern des evangeliſchen Proteſtantismus ſelbſt, ſondern vielfach auch draußen in den Miſſionsgebieten. Und dennoch iſt ja wie die ſittliche Not, welcher die Miſſion abhelfen will, ſo auch die Hilfe ſelbſt, welche das Evangelium darbietet, nur eine und dieſelbe. Wie ſehr die verſchiedenen Miſſionsgeſellſchaften auch ihre Sonderkonfeſſion und Sondertheologie zu betonen lieben,

es ist doch nur ein Christus, den sie als den Sünderheiland predigen können, nur ein Evangelium vom Gottesreich und von der Gotteskindschaft der Reichsgenossen, welches der sittlichen Not der Heidenwelt abhelfen kann. Das Gewichtlegen auf die Sondermeinung und Sonderpartei dagegen lenkt die Blicke von der Hauptsache ab auf untergeordnete Dinge, von den sittlichen Forderungen auf theoretische Interessen, von der Bußpredigt, die an den Willen sich wendet, auf Streitfragen, die den Verstand beschäftigen, vom Glauben im rein religiösen Sinne auf den Glauben im Sinne der Dogmatik einer bestimmten Kirchenpartei. So ists gerade dieser Parteigeist, der den mächtigen Eindruck des Wortes Gottes verkümmert.

Auch hier wieder kann das Missionsverfahren des Apostels Paulus uns zum Vorbilde dienen. Wie ernstlich warnt er die Korinther, sich nach seinen oder eines anderen Lehrers Namen zu nennen. „Ist Christus zertrennt? Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Oder seid ihr auf Pauli Namen getauft?“ Wie streng tadelt er den fleischlichen Eifer, die eine Predigtweise herauszustreichen, die andere herabzusetzen; wie empfindlich geißelt er die aufgeblasene Selbstüberhebung, welche zu Gunsten des einen Lehrers wider den anderen sich rühmt, als wären diese nicht alle Diener Gottes und Mitarbeiter an Gottes Werk.

Auch unser Verein stünde unter dem Gerichte des apostolischen Wortes, wollte er das Evangelium von Christo wieder nur als Parteisache treiben. Wenn er Kreise, die sich bisher der Missionssache fernhielten, sammelt, so soll er darum doch selbst kein Parteiverein sein, und es ist seine Pflicht, auch den Schein, als wäre er ein solcher, ernstlich zu meiden. Wenn er

neue Wege einſchlägt, um den Kulturvölkern das Evangelium zugänglich zu machen, ſo darf ihm doch eine beſtimmte Theologie nicht höher ſtehen wollen, als das einfache Evangelium ſelbſt. Keine neue Schule, keine moderne Theologie will er zu den Heidenvölkern bringen, auch kein ſogenanntes aufgeklärtes Chriſtentum, das ſich vor allem durch verſtandesmäßige Kritik der überlieferten Lehrformen beliebt machen wollte.

Bloße Verſtandeskritik kann weder den Prediger noch den Hörer erwärmen. Geſetzt auch, es würde das Chriſtentum da und dort in einer Weiſe gepredigt, die dem aufgeklärten Weltverſtande gebildeter Heiden nur den Eindruck eines neuen Heidentumes macht, ſo würden wir dadurch, daß wir einſtimmten in dieſe Kritik, doch noch keine einzige Seele für Chriſtus gewinnen. Dies vermögen wir nur, wenn wir den Kulturvölkern etwas Poſitives zu bieten haben: wenn wir ihnen mit einem Worte die Herrlichkeit Chriſti, des einen Sünderheilandes vor Augen malen.

So wenig aber wie eine rein verſtändige Kritik, ſollen wir den gebildeten Heiden die Dogmatik einer beſtimmten theologiſchen Schule bieten; alſo keine ſogenannte liberale Dogmatik, aber ebenſowenig die Dogmatik der Orthodoxie mit ihren „übervernünftigen“, jede Möglichkeit des denkenden Erkennens überſchreitenden „Wahrheiten“. Nicht als eine Summe erſtaunlicher Lehren ſollen wir das Evangelium verkündigen, ſondern als eine Gottesthat zu unſerem Heile.

Nahe an neunzehn Jahrhunderte iſt das Chriſtentum auf der Welt, und noch immer ſtreiten die Theologen auch in der evangeliſchen Kirche, was denn

eigentlich das Weſen des Chriſtentumes ſei. Iſts eine neue Dogmatik? Iſts eine neue Moral? Iſts eine neue Welt- und Lebensbetrachtung oder eine Summe wunderbarer Aufſchlüſſe über die Natur Gottes und der überſinnlichen Welt? Iſts ein neues „Lebensideal", welches Jeſus Chriſtus gelehrt, etwa Gottvertrauen, Berufstreue und Menſchenliebe, oder iſts eine geheimnisvolle Metaphyſik, welche die Art und Weiſe beſchreibt, wie göttliche und menſchliche Natur ungetrennt und doch ungemiſcht zu perſönlicher Einheit in Chriſtus verbunden ſind? So kann man noch lange fortfahren zu fragen. Und doch liegt die Antwort nahe genug. Das Weſen des Chriſtentumes iſt nicht von dem allen. Denn es iſt von vornherein überhaupt keine neue Lehre oder Theorie, keine Summe theoretiſcher, ſei es nun vernünftiger, ſei es übervernünftiger Erkenntniſſe, ſondern zuerſt und zuoberſt eine *That Gottes* in der Menſchen-Geſchichte und zum anderen ein thatſächliches *Verhältnis* zwiſchen Gott und den Menſchen, welches auf jener That Gottes in der Geſchichte beruht. Das Chriſtentum iſt die Botſchaft von Jeſus Chriſtus dem alleinigen Heiland, in welchem Gottes Gnadenwille thatſächlich verwirklicht iſt, und von der neuen religiösſittlichen Lebensmacht, die durch Jeſum Chriſtum in die Welt gekommen iſt. Im Glauben an ihn hat der Sünder einen gnädigen Gott, nicht bloß weil Chriſtus eine neue Lehre von Gott und ſeinen Motiven und Zwecken, oder eine neue Lehre von dem Zwecke der Welt und des Menſchen gebracht hätte, ſondern weil in ſeiner Perſon göttliches Weſen mit menſchlicher Natur zur vollkommenen Einheit verbunden und damit ein neues gottmenſchliches Leben in der natürlichen Menſchheit

begründet worden iſt. In Chriſtus iſt Gott ſelbſt mit ſeinem Liebeweſen gegenwärtig im Menſchen und damit zugleich die Menſchheit thatſächlich mit Gott geeint.

Das Chriſtentum iſt die frohe Botſchaft von der Thatoffenbarung der göttlichen Gnade in Chriſtus, dem gekreuzigten und auferſtandenen Heiland, und von dem neuen Verhältniſſe der Menſchen zu Gott, welches durch Chriſtum begründet iſt: von der Gotteskindſchaft und von dem Reiche Gottes unter den Menſchen. Das iſt der einfache Kern des Evangeliums, zu welchem ſich alle Schultheologie nur wie eine Reihe unvollkommener menſchlicher Verſuche verhält, die große That Gottes in der Geſchichte in Bildern und Gleichniſſen zu beſchreiben. Dieſes einfache Evangelium und nicht die ausgebildete Schultheologie hat einſt die griechiſche und römiſche Welt erobert. Als Paulus zu den in aller weltlichen Weisheit erfahrenen Korinthern kam, da hat er unter ihnen von nichts anderem wiſſen wollen, als allein von Jeſus Chriſtus, dem Gekreuzigten. Er, der mit ſeiner dialektiſchen Begabung und ſeiner ſchulmäßigen Bildung weit mehr zum Theologen gemacht ſchien als zum ſchlichten Miſſionar, er hat es doch für ſeine Pflicht gehalten, bei der erſten grundlegenden Predigt alle Theologie zurückzuſtellen. Er hat keine hohen Theorien, ſondern lediglich das Wort vom Kreuze in ſchlichter, nach der Meinung der Korinther allzuſchlichter Rede verkündigt. Und auf dieſer Predigt allein, nicht auf der tiefſinnigen pauliniſchen Theologie hat ſich die Heidenkirche der Folgezeit aufgebaut. So kann und ſoll auch unſer Verein den Kulturvölkern des Oſtens das Chriſtentum nicht bringen in jener fertigen,

theologiſchen Schulform, wie ſie im Laufe der Jahrhunderte durch unſere abendländiſche Entwickelung geſtaltet worden iſt. Dieſe Schultheologie, zu deren Ausbildung jüdiſche Schriftgelehrſamkeit und griechiſche Philoſophie zuſammengewirkt haben, ſteht dem geiſtigen Leben der orientaliſchen Kulturvölker als ein fremdartiges Gebilde gegenüber, das ſie in dieſer abgeſchloſſenen Form ſich nicht aneignen können. Wir müſſen, um ihnen zu dienen, die unſerer Theologie geläufigen Formeln erſt wieder flüſſig machen, indem wir ſie gleichſam wieder eintauchen in den warmen Strom religiöſen Empfindens. Wir dürfen nicht vergeſſen, daß alle jene dogmatiſchen Ausdrücke für ſich allein niemals religiöſes Leben erwecken können, daß ſie erſt fruchtbar gemacht werden müſſen, indem man dieſe zuſammengeſetzten Gebilde auf ihre einfachen Grundverhältniſſe zurückführt. Wir würden bei einem ſo ſcharf verſtändigen Volke wie den Japanern wenig ausrichten, wollten wir ihnen metaphyſiſche Geheimniſſe vortragen, von denen Menſchen nichts verſtehen, und gegen deren unvollkommene menſchliche Vorſtellung immer von neuem die Kritik des Verſtandes ſich kehrt. Wir würden nur ihren Widerſpruch herausfordern, wollten wir durch erſtaunliche Künſte uns abmühen zu zeigen, wie in Gottes verborgener Natur die Dreiheit zugleich eine Einheit und die Einheit zugleich eine Dreiheit ſei, oder wollten wir etwa durch Analogien, wie ſie auch der Buddhismus bietet, die Wandlungen eines Gottes und das natürliche Hervorgehen einer göttlichen Perſon aus der anderen erläutern, oder auch unter Anknüpfung an die Vorſtellungen der Naturreligion zu erklären ſuchen, unter welchen Bedingungen in Gott ſelbſt eine Umſtimmung des Zornes

in Gnade herbeigeführt werde, und wie beſchaffen die übermenſchlichen Leiſtungen ſein müßten, um ſolche Umſtimmung für Gott möglich zu machen. Statt über die Geheimniſſe der göttlichen Natur zu ſpekulieren, wird der Heidenbote beſſer thun, von dem einen Gotte zu reden, der als Vater über uns allen, im Sohne für uns alle, durch ſeinen Geiſt aber in allen Gläubigen iſt. Statt über das verborgene Weſen Chriſti zu reden, ſoll der Miſſionar hinweiſen auf die im Sohne offenbarte göttliche Liebe, er ſoll ihn vor die Augen der Hörer malen als den Erwählten der göttlichen Liebe, in dem wir dem Vater ins Herz ſchauen, er ſoll es verkünden, daß das Wort Gottes, welches die Seelen ſelig macht, in Chriſtus perſönlich erſchienen ſei. Statt eine theologiſche Theorie über den Hergang der Verſöhnung zu entwickeln, wird er ſicherer die Herzen der Hörer treffen, wenn er ihnen bezeugt: in Chriſto *haben* wir einen gnädigen Gott, in ihm *iſt* die Verſöhnung Gottes mit den Menſchen vollzogen, in ihm *iſt* die Menſchheit mit Gott geeint.

Aber wie ſoll, ſo fragen wir endlich, der Beweis der Wahrheit für die Gottesoffenbarung in Chriſto geführt werden? Dadurch, daß der Sendbote unſeres Vereins das Evangelium *nicht als eine vergangene Geſchichte verkündigt*, ſondern *als eine Gotteskraft, welche der Chriſt im eigenen Innern erlebt*. Für die Wahrheit des Evangeliums giebt es nun einmal keinen anderen Beweis, als den Erfahrungsbeweis. Daß Gott in Chriſto war und in ihm die Welt mit ſich verſöhnte, das läßt ſich nicht wie eine dem natürlichen Welterkennen zugängliche Wahrheit dem Verſtande beweiſen. Aber *erleben* läßt es ſich von denen, in welchen

Chriſtus eine Geſtalt gewinnt, als eine Thatſache ihres eigenen inneren Lebens; und der nur hat einen verſöhnten Gott, in deſſen Herzen Chriſtus von neuem geboren wird. Denn wie der Dichter ſingt:

Wär' Chriſtus tauſendmal in Bethlehem geboren
Und wär' es nicht in dir: er wär' für dich verloren.

Dieſe innere Erfahrung von der ſeligmachenden und ſittlich erneuernden Macht des Evangeliums iſt es, welche der Apoſtel Paulus meint, wenn er von ſeiner Predigt ſagt, daß ſie nicht durch vernünftige Worte menſchlicher Weisheit, ſondern durch den Beweis des Geiſtes und der Kraft ſich wirkſam erweiſe, oder wenn er vom Evangelium rühmt, es ſei eine Kraft Gottes denen, die ſelig werden. So muß es ſich auch an der Heidenpredigt unſerer Miſſionare bewähren, daß unſer Glaube nicht auf Menſchen-Weisheit, ſondern auf Gottes Kraft beſteht. Dieſen Beweis des Geiſtes und der Kraft vermag aber nur der zu führen, welcher ſelbſt etwas von der Kraft des Evangeliums am eigenen Herzen geſpürt hat, von der Kraft desſelben, den bekümmerten Seelen Frieden zu bringen und aus alten ſündigen, fleiſchlichen Menſchen neue geiſtige Menſchen, Menſchen Gottes zu machen. Ein Zeuge Chriſti kann nur ſein, an deſſen inwendigem Menſchen ſich der gekreuzigte Heiland wahrhaft als der auferſtandene Fürſt des Lebens erwieſen hat. Wir ſelbſt müſſen es an uns erfahren haben: Chriſtus hat dem Tode die Macht genommen, dem leiblichen Tode ſeine Schrecken, dem geiſtigen Tode ſeine ſeelenwürgende Gewalt. Nur dann, wenn der Chriſtus für uns zum Chriſtus in uns geworden iſt, können wir hoffen, daß die Totengebeine wieder lebendig werden. Wir ſenden unſere Boten aus im lebendigen

Glauben, daß dieſe tote, verſteinerte, mumienhafte Kultur, daß dieſe Erſtarrung aller lebendigen Religion einem neuen Leben weichen werde, welches Chriſtus ſelbſt in den Heidenvölkern erweckt. Unſere Heilsboten ſollen keine neue Theorie bringen, über die der Verſtand disputiert, keine neue Schulweisheit, welche die alte ablöſt. Die eine koſtbare Perle ſollen ſie bringen, den Frieden der Seele mit Gott, die Seligkeit der Gotteskinder, die einen verſöhnten Vater im Himmel haben. Dieſe Güter bringen wir den Heidenvölkern, wenn wir ihnen Chriſtum bringen, nicht ein Dogma von Chriſtus, ſondern ihn ſelbſt, ſeine lebendige Perſon, ſein Wort, ſein Bild, ſeine herrliche Geſtalt — nicht als etwas ganz Unvorbereitetes in der Geſchichte der Völker, ſondern als das löſende Wort der alten Rätſelfrage des Lebens, als den Stiller aller Sehnſucht, auf den die Völker geharrt haben, als den Stiller alles Haders, als die Lebensſonne, vor welcher die Nacht entflieht, als das lebendige Wort des lebendigen Gottes.

Aber zur Miſſion durch das Wort muß die Miſſion durch die That und durch das Leben hinzutreten. Die Heiden müſſen es an dem Wandel der Chriſten merken, daß das Evangelium wahrhaftig eine Gotteskraft iſt, die den Menſchen erneut. Nicht ohne Grund hat man die Klage geführt, ein Haupthindernis der Miſſion in den Heidenländern ſind die Chriſten ſelbſt, die Schein- und Namenchriſten, deren ſittenloſer Wandel Chriſto zur Unehre gereicht. Um ſolche Schmach zu tilgen, muß das Miſſionswerk an denen anheben, welche in die Heidenländer gezogen ſind, lediglich um weltlichen Erwerbs willen, ohne ihrer Chriſtenpflicht eingedenk zu ſein. Dieſe Schläfer müſſen

aufgerüttelt werden aus ihrem geiſtigen Schlafe, damit die Kraft des Evangeliums auch ihre Herzen und ihren Wandel erneue. Darum hat auch unſer Verein ſeine Arbeit in Japan mit der Sammlung und ſeelſorgeriſchen Pflege unſerer evangeliſchen Landsleute begonnen. Die chriſtliche Gemeinde und das chriſtliche Haus müſſen einfach durch ihr Vorbild Miſſion in der Heidenwelt treiben. Wie in den Zeiten Chriſti und der Apoſtel muß es von unſeren evangeliſchen Gemeinden und Familien dort in der Ferne gelten, daß ſie ein Salz der Erde und ein Licht der Welt ſind. Sie müſſen ihr Licht leuchten laſſen vor den Leuten, damit die Heiden ihren guten Wandel ſehen und den Vater im Himmel preiſen.

„Wache auf, der du ſchläfſt, und ſtehe auf von den Toten, ſo wird Chriſtus dich erleuchten“: dieſes apoſtoliſche Wort ſoll je und je das Loſungswort unſeres Vereines ſein; es iſt ein Wort der Verheißung, das uns in unſerer Miſſionsarbeit ermutigen ſoll. „Wache auf, der du ſchläfſt, und ſtehe auf von den Toten, ſo wird Chriſtus dich erleuchten“: dieſes Wort iſt zugleich ein Wort der Mahnung, welches nicht bloß an die Chriſten in den Heidenländern, ſondern an uns alle ergeht. Unſer Volk muß wieder warm werden für die Miſſion, denn ſie iſt ein Gebot unſeres Herren. Wir müſſen Miſſion treiben, wie der Apoſtel Paulus ſie trieb, als eine göttlich auferlegte Notwendigkeit, nicht aus äußerem Antriebe, nicht um uns einen ſchönen Namen unter den Menſchen zu machen, ſondern weil wirs nicht laſſen können, von den Großthaten unſeres Gottes zu reden. Wie das Chriſtentum die alleruniverſellſte, die allgemeinſte menſchliche Angelegenheit iſt, ſo ſollen auch an der Miſſionsarbeit

alle Anteil haben, in denen Chriſtus eine Macht geworden iſt. Es giebt mancherlei Gaben, aber es iſt nur ein Geiſt. So mögen die verſchiedenſten Richtungen der evangeliſchen Kirche ſich im Miſſionswerke die Bruderhand reichen zu gemeinſamer Arbeit im Dienſte des gemeinſamen Herren. Wir verlangen für uns nichts anderes, als das Recht, unſere Chriſtenpflicht zu üben, indem wir unſere Sendboten zu den heidniſchen Kulturvölkern ausſenden. Wir wollen nicht wieder ſchmähen, wenn man uns ſchmäht, wir wollen aber eingedenk ſein des apoſtoliſchen Wortes, daß es keinen anderen Beweis für die chriſtliche Echtheit unſerer Miſſionsarbeit giebt, als den Beweis des Geiſtes und der Kraft. „Einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt iſt, welcher iſt Jeſus Chriſtus. So aber jemand auf dieſen Grund baut Gold, Silber, Edelſteine, Holz, Heu, Stoppeln: ſo wird eines jeglichen Werk offenbar werden. Der Tag wird es klar machen, denn es wird durch das Feuer offenbar werden und, welcherlei eines jeglichen Werk ſei, wird das Feuer bewähren". Bitten wir darum Gott, daß ſein Prüfungsfeuer auch unſere Arbeit bewähre. Ja, Herr, lege du ſelbſt den Segen auf unſer Miſſionswerk, denn an deinem Segen iſt alles gelegen. Amen.

XXII.

Die Stellung der Theologie im Gesamt-Organismus der Wissenschaften.

Antrittsrede, gehalten in der Aula zu Jena am 13. Dezember 1871.

Dreizehn Jahre sind es her, da hat beim Jubelfeste dieser Universität die theologische Fakultät auch mich unter ihre Doktoren genannt. Ich war damals an der sächsischen Schwesteruniversität Leipzig ein jugendlicher Privatdozent, der sich solche hohe Ehre nicht träumen ließ. Seitdem hat mich Gottes Hand aus meines Vaters Hause hinweg zuerst gen Süden nach der alten fröhlichen Kaiserstadt, dann wieder gen Norden nach dem meerumschlungenen Lande geführt, das gerade damals für Deutschland wiedergewonnen war. Jetzt ruft er mich ins Herz des deutschen Reiches, in die liebe sächsisch-thüringische Heimat zurück, und weist mir wenige Meilen von der Stätte, wo meine Wiege gestanden, einen neuen Wirkungskreis als Nachfolger des Mannes zu, als dessen Gast ich einst die Jubeltage dieser alten Reichsuniversität mitfeiern durfte. Von den Männern, die damals als Mitglieder dieser Fakultät das Banner der freien protestantischen Wissenschaft hochhielten, ist heute nur noch ein einziger in unserer Mitte. Der als Dekan der Fakultät einst die Jubelpromotionen verkündete, schied als der erste; ihm folgte der beredte Festprediger jener Tage, der

damals Gottes Segen herabrief auf den Weinſtock, den ſeine Rechte gepflanzt, auf dieſe alte Freiſtätte eines Chriſtentumes, nicht des Buchſtabens, ſondern des Geiſtes. Der dritte, der von hinnen gerufen wurde, iſt der, an deſſen Stätte ich heute ſtehe, der alte treue Freund meines väterlichen Hauſes, deſſen geiſtig befreiender, ſittlich ſtählender Einfluß auf die akademiſche Jugend weit über die Grenzen des deutſchen Landes hinauswirkte. Den letzten jener vier, heute das ehrwürdige Haupt dieſer Univerſität, mit deſſen Namen ſeit 42 Jahren der Ruhm der Thüringer Hochſchule unzertrennlich verflochten iſt, ihn möge der treue Gott uns noch recht lange erhalten. Er, der einſt im ritterlichen Streite dem vulgären Rationalismus das Ende ſeiner Tage und das Heranziehen eines neuen Geiſtesfrühlings verkündigte, er hat ſich doch jederzeit mit unbedingter Aufrichtigkeit zum rationalen Prinzipe bekannt, und hat mit ſeinen Kollegen in ſchwerer Zeit und ſcheinbar vereinſamt feſtgeſtanden im Glauben, daß die Freiheit der Geiſter und jede wahrhaft menſchliche Bildung dem Chriſtentume blutsverwandt ſei. Gott hats ihm vergönnt, zum zweitenmale das Morgenrot einer beſſeren Zeit zu erleben. Und ob dies Morgenrot auch abermals einen ſtürmiſchen Tag bedeute, er findet ſich heute wieder wie vor dreizehn Jahren von Kollegen umgeben, die, in treuer Geiſtesgemeinſchaft mit ihm vereint, das alte Banner der Jenaiſchen Theologie, wills Gott, in Sturm und Wetter nicht ſinken laſſen werden. Ihnen allen reiche ich heute als neueintretendes Glied dieſer proteſtantiſchen Fakultät zu vereintem Wirken und Streben freudig die Hand. Durch der Kollegen Wunſch und den Hochſinn des erneſtiniſchen Fürſtengeſchlechtes aus

heißem Streite heraus an dieſe friedliche Pflanzſtätte freier Wiſſenſchaft berufen, werde ich hier kein anderer ſein, als der ich immer geweſen, wenn auch ſtatt der harten Arbeit des Umpflügens und Ausreutens mir hier das ſchönere Los des Pflanzens und Begießens gefallen iſt.

Die mich beriefen, wiſſen, weſſen ſie ſich zu mir zu verſehen haben. Sie wiſſen, daß jeder Atemzug meines Lebens dem Dienſte jener wahrhaft proteſtantiſchen Wiſſenſchaft gilt, die mit den edelſten Bildungsmächten unſerer Zeit in unzertrennlichem Bunde ſteht. Aber die freie proteſtantiſche Theologie hat noch immer den Kampf ums Daſein zu kämpfen: den Kampf um ihr Recht in der evangeliſchen Kirche, den Kampf um ihr Recht in der Wiſſenſchaft. An dieſer ehrwürdigen Stätte, in der Aula dieſer Univerſität, in dieſer hochanſehnlichen Verſammlung von Vertretern aller Zweige des menſchlichen Wiſſens, geziemt ſichs wohl vor allem, von dem wiſſenſchaftlichen Rechte der Theologie zu reden. Jedes beſondere Wiſſensgebiet hat ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen immer aufs neue zu bewähren, denn nur was im Geiſte des Ganzen getrieben wird, kann wahre Wiſſenſchaft ſein. Vor allem aber hat die Theologie dieſe Pflicht, ſie, die einſt für die Königin aller Wiſſenſchaften galt, jetzt aber, Dank der ſonderbaren Fürſorge eines kirchlichen Parteiregimentes und der ſyſtematiſchen Fernhaltung freiſinniger Männer von den theologiſchen Lehrkanzeln, an der Mehrzahl der deutſchen Univerſitäten beinahe zu einem Geſpött in den Augen der anderen Fakultäten geworden iſt. Den wenigen theologiſchen Fakultäten im deutſchen Reiche, die den alten wiſſenſchaftlichen Geiſt durch die Sintflut der modernen Reſtau-

rationstheologie hindurchgerettet haben, liegt heute die Aufgabe ob, die wiſſenſchaftliche Ehre der Theologie vor Befleckung zu wahren, damit nicht der Sache zum Vorwurf gereiche, was Perſonen an ihr geſündigt haben. Und ſo ſeis denn auch mir heute vergönnt, beim Antritte meines Amtes von der Theologie als Wiſſenſchaft zu Ihnen zu reden, und ihre Stellung im Geſamt-Organismus der Wiſſenſchaften zu erörtern.

Die Theologie iſt ihrem Weſen nach Glaubenswiſſenſchaft. In ihren hiſtoriſchen Grundlagen mit der Altertumswiſſenſchaft und Geſchichte aufs engſte verſchwiſtert, in ihrem letzten Zwecke auf den praktiſchen Kirchendienſt hingerichtet, berührt ſie ſich in ihrem eigentlichen Kerne, der Glaubens- und Sittenlehre, mit der Philoſophie und hat noch von jeher an allen Schickſalen der philoſophiſchen Schulen Anteil genommen. Dieſes ihr nahes Verhältnis zur Philoſophie begründet heute für ſie eine eigene Schwierigkeit. Die Zeit iſt freilich vorbei, in welcher die Philoſophie ſich vermaß, alle Ausſagen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Sätze zurückzuführen, in denen der niedere Standpunkt der religiöſen Betrachtung erſt ſeine höhere Wahrheit finde. Die Angriffe, welche die Theologie dereinſt von ſeiten der Philoſophie des Abſoluten erfuhr, laſſen die heutigen Theologen ruhig ſchlafen. Aber der Bankerott jener himmelsſtürmenden Spekulation ſcheint heutzutage auch die Theologie mit dem Verluſte ihrer ganzen bisherigen Habe zu bedrohen.

Nach langer Irrfahrt in den luftigen Regionen eines abſtrakten Idealismus iſt die philoſophiſche

Wiſſenſchaft unſerer Tage zum ehrlichen Eingeſtändniſſe gelangt, daß ſie von Natur und Subſtanz des unendlichen Geiſtes nichts wiſſen kann. Man meinte Kant widerlegt zu haben, wenn man die Objektivität von Raum und Zeit als Formen nicht bloß der Anſchauung, ſondern alles Geſchehens überhaupt erwies. Aber damit war nur eine Brücke geſchlagen von der konſtruktiven Gedankenbewegung hinüber zum objektiven Daſein der räumlich zeitlichen Welt. Eine Frage dagegen blieb nach wie vor zurück: wie weit wir mit unſerem Erkennen an das Unendliche und Ewige heranreichen. Und hier ſoll noch immer das erſte vernünftige Wort darüber geſprochen werden, wie es möglich ſein ſoll, mit den Kategorien, die dem räumlich zeitlichen Daſein entnommen ſind, das Ueberräumliche, Ueberzeitliche zu erfaſſen.

Man hat zu wiederholten Malen die Forderung aufgeſtellt, mit dem Begriffe des unendlichen Geiſtes wiſſenſchaftlichen Ernſt zu machen, indem man alles, was im menſchlichen Geiſtesleben den Begriff der Geiſtigkeit ausmache, auch auf Gott überträgt, dagegen alles fernhält, was am Menſchengeiſte nur ſeiner Endlichkeit angehört. Die Forderung ſelbſt wäre völlig berechtigt; aber ihre genügende Erfüllung iſt eine Unmöglichkeit. Mit abſtrakten Ausdrücken, die man an die Stelle der gangbaren menſchenähnlichen Vorſtellungen ſetzt, wird die Schwierigkeit nicht gelöſt, ſondern nur für das eigene und anderer Denken verdeckt. Man beanſprucht für jene Schulausdrücke einen poſitiven Gehalt, ohne es in Wahrheit über Negationen hinauszubringen, die nur die leere Stelle eines Poſitiven bezeichnen, das unſerem Denken doch immer ein unvollziehbares bleibt.

So endet die Philoſophie auf dem Gebiete der Metaphyſik mit dem Eingeſtändniſſe, daß für ſie der Begriff des Unendlichen und Ewigen ein Grenzbegriff iſt, deſſen ſie vom erſten Schritte ihrer Arbeit an bedarf, und den ſie doch nie in ſeinen poſitiven Merkmalen beſtimmen kann.

Schon vom Begriffe des Geiſtes überhaupt können wir nicht mehr als eine Nominaldefinition geben, die ſein objektives Weſen völlig unberührt läßt. Wir beſtimmen ihn negativ in ſeinem Gegenſatze zum räumlichen, in ſeiner relativen Unabhängigkeit vom zeitlichen Daſein. Wir beſtimmen ihn poſitiv als Thätigkeit, näher als erkennende und zweckſetzende Macht. Aber jede nähere Beſtimmung ſcheitert ſchon an dem Uebelſtande, daß wir nur vom endlichen Geiſtesleben Erfahrung haben und vielleicht vom Geiſte überhaupt prädizieren, was nur von dem auf natürlichem Grunde räumlich und zeitlich ſich entwickelnden Geiſtesleben gilt. Gehen wir weiter, ſo ſteht ſofort die alte Streitfrage drohend am Wege, ob der Geiſt eine Thätigkeit ſei oder thätige Subſtanz, und wie ſich im letzteren Falle die Subſtanz zu ihren Eigenſchaften verhalte. Bald beſtimmt man ihn als Geſetz, Vernunft, Notwendigkeit in den Dingen; bald als ein in den Dingen wirkliches, aber über jede gegebene Wirklichkeit hinaustreibendes Prinzip, bald wieder als ſelbſtbewußte Intelligenz und zweckſetzenden Willen eines in ſich beharrlichen, den Dingen als Ding an ſich gegenüberſtehenden Subjektes.

Vollends wenn wir an der Hand der Erfahrung und des von Erfahrung durchgebildeten Denkens vom endlichen zum unendlichen Geiſteslebens aufſteigen wollen, geht aller Philoſophie notwendig der Atem

aus. Es iſt leicht zu verſtehen, daß der unendliche, überräumliche und überzeitliche Grund alles natürlichen und geiſtigen Geſchehens in der Welt ſelbſt geiſtigen Weſens ſein müſſe, daß dieſer Grund als Norm alles Geſchehens die höchſte Vernunftnotwendigkeit in ſich trage, daß er als Ziel und zweckſetzendes Prinzip im natürlichen und geiſtigen Leben ſelbſt nur als unendliche Intelligenz und unendliche Willensmacht vorſtellbar ſei. Aber ſobald wir nach der Analogie unſeres menſchlichen Geiſteslebens dieſe Ausſagen näher in ihre Beſtandteile zerlegen wollen, kommt unſer Denken aus einander wechſelſeitig aufhebenden Sätzen niemals heraus. Mit der Aufdeckung dieſer Widerſprüche hat die Kritik leichte Mühe gehabt. Das Abſolute iſt eben kein Ding, das man in ſeinen Eigenſchaften beſtimmen könnte. Die herkömmliche Metaphyſik von Gott iſt aber nichts als ein buntes Conto von Ausſagen ganz verſchiedenen Wertes. Auch der Gottesbegriff der altproteſtantiſchen Dogmatik, der doch an begrifflicher Schärfe die in der modernen Theologie herkömmlichen Konſtruktionen bei weitem übertrifft, fügt an die logiſchen Beſtimmungen, die ſich dem Denken aus der Idee des Abſoluten ergeben, unvermittelt eine Reihe von poſitiven Ausſagen an, die aus der konkreten religiöſen Anſchauung entlehnt, ſich unmöglich mit jenen zu einem Ganzen verbinden laſſen. Noch ärger ſind die Konfuſionen, welche die neuere ſogenannte theiſtiſche Spekulation auf dem Gebiete des Gottesbegriffes angerichtet hat. Religiöſe Vorſtellungen und philoſophiſcher Begriff werden hier wie in Fauſts Hexenküche zu einer völlig unqualifizierbaren Miſchung zuſammengebraut. Kein Wunder daher, wenn eine

Spekulation, die ſich rühmt wie die alte Gnoſis die Tiefen der Gottheit zu durchforſchen, bei der neuen, auf exakte Methode gerichteten Wiſſenſchaft den letzten Reſt von Anſehen eingebüßt hat.

Aber wie nun? Zieht nicht der Bankerott jener hochfliegenden idealiſtiſchen Spekulationen zugleich auch den Untergang der Theologie als Wiſſenſchaft notwendig nach ſich? Was bleibt noch für die Theologie, wenn nicht einmal der philoſophiſche Gottesbegriff zu wiſſenſchaftlicher Evidenz ſich erheben läßt und wie kann eine Disziplin, deren Anfang und Ende der Gottesgedanke bildet, noch den Namen einer Wiſſenſchaft führen wollen, wenn ihre Wurzel und ihre Krone der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis entzogen bleibt? Wenn wir auch diejenigen nicht hören wollen, denen die Idee des Abſoluten überhaupt nicht mehr iſt als eine leere Illuſion — was werden wir jenen anderen erwidern wollen, welche wiſſenſchaftliche Erkenntnis und religiöſen Glauben wie objektive Wahrheit und ſubjektives Bedürfnis gegenüberſtellen und zwar das Recht des letzteren nicht leugnen wollen, zugleich aber jede Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Verſtändigung zwiſchen den Anhängern verſchiedener religiöſer Anſchauungsweiſen einfach beſtreiten?

In der That, eine Theologie, die ſich die Aufgabe ſtellte, ein beſtimmtes Syſtem religiöſer Vorſtellungen und Lehren als unfehlbare und ausſchließliche Wahrheit geltend zu machen, wird an der Mannigfaltigkeit religiöſer Anſchauungsformen, zumal in der Gegenwart, notwendig ſcheitern. Ein einziges dieſer Syſteme herausgreifen und einfach mit der wahren Religion identifizieren, der alle anderen als falſche Religionen gegenüberſtehen, iſt ein ſehr bequemes,

aber wiſſenſchaftlich völlig wertloſes Verfahren. Denn vor dem Forum der Wiſſenſchaft gelten auch die ehrwürdigſten Autoritäten nichts, geſchweige, daß ihr bloße Machtſprüche und ſalbungsvolles Zeugnisablegen imponierten.

Aber darum handelt es ſich zunächſt gar nicht für die wiſſenſchaftliche Theologie, ein beſtimmtes kirchliches Lehrſyſtem gleichſam mit Haut und Haar dem Geſamtgebiete menſchlicher Wiſſenſchaft einzuverleiben. An Verſuchen der Art hat es freilich nicht gefehlt, und manche ſchreiten ſogar einher auf dem Kothurn unfehlbarer Wiſſenſchaftlichkeit, gleich als könnten die Fetzen, die ſie zufällig aus verſchiedenen Wiſſensgebieten zuſammengebettelt, der eigenen Methode oder Methodeloſigkeit Blößen verdecken. Aber wer um den Bürgerbrief im Reiche der Wiſſenſchaft wirbt, darf niemals unbeſtraft mit Rechenpfennigen ſtatt mit klingender Münze bezahlen.

Die Frage, um die es allein ſich handelt, iſt die: Kann die Theologie, die ihrer Natur nach Glaubenswiſſenſchaft iſt und ſein will, ſich den Geſetzen wiſſenſchaftlicher Erkenntnis fügen, die für alle anderen Wiſſensgebiete in Geltung ſtehen oder nicht? Kann ſie für den Gegenſtand ihrer Forſchung ein gleiches wiſſenſchaftliches Intereſſe beanſpruchen wie die Philologie, die Geſchichte, die verſchiedenen Zweige der Naturwiſſenſchaft und kann ſie in ihrer Forſchung zugleich ſich einer Methode bedienen, die von den Vertretern anderer Wiſſensgebiete als eine völlig ebenbürtige anerkannt werden muß? Die Antwort hängt zunächſt von der Beſchaffenheit ihres eigentümlichen Gegenſtandes ab. Gerade hier aber ſtoßen wir ſofort

auf die vorher angedeutete Schwierigkeit. Die Metaphyſik von Gott, die ſie ehedem von der Philoſophie als ſogenannte natürliche Theologie herübernehmen dürfte, hat allen Kredit verloren. Wenn aber das Weſen Gottes ein dem menſchlichen Erkennen unzugängliches Gebiet bleibt, wenn ſelbſt das Daſein Gottes ſich dem ſtrengen wiſſenſchaftlichen Beweiſe entzieht — wie will man irgend welchen wiſſenſchaftlichen Wert noch für Anſchauungen und Vorſtellungen herausfinden, deren Giltigkeit mit der Realität der Gottesidee ſteht und fällt?

Die Frage beantwortet ſich, wenn man den erfahrungsmäßigen Charakter eigentümlich religiöſer Erkenntnis ins Auge faßt. Den nächſten Gegenſtand für die Glaubenswiſſenſchaft bilden gar nicht beſtimmte Vorſtellungen über Gottes Weſen und Eigenſchaften, ſondern Vorgänge im menſchlichen Geiſtesleben, Thatſachen des ſubjektiv menſchlichen Bewußtſeins. Nicht das gegenſtändliche Daſein Gottes an ſich, ſondern unſer menſchliches Gottesbewußtſein, wie es auf unſer Selbſtbewußtſein bezogen iſt, und umgekehrt dieſes in ſeiner Beziehung auf jenes, bildet den unmittelbaren Gegenſtand der theologiſchen Forſchung. Alle objektiven Ausſagen über Gott ſind immer erſt das Abgeleitete. Das Objekt der Theologie iſt zunächſt das religiöſe Bewußtſein ſelbſt als gegebene Thatſache, wie es in der Beziehung unſeres Selbſtbewußtſeins auf unſer Gottesbewußtſein und dieſes auf jenes ſich geſtaltet. Von dieſem religiöſen Bewußtſein gilt es, ſein geiſtiges Weſen, die Geſetze ſeiner Bethätigung, die Entſtehung und den Gehalt ſeiner Ausſagen, alſo mit einem Worte die Bedingungen und Grenzen einer religiöſen Erkenntnis überhaupt

und der beſtimmten, in den geſchichtlichen religiöſen Gemeinſchaften überlieferten Erkenntniſſe auszumitteln.

Welche Anſicht man immer von dem eigentümlichen Gehalte religiöſer Ausſagen hege, als Phänomen des menſchlichen Geiſteslebens iſt die Religion unſtreitig ein der wiſſenſchaftlichen Forſchung geſtelltes Problem. Mehr noch, dieſes religiöſe Bewußtſein iſt ein Faktor, mit dem man zu rechnen hat. Man ſchafft ſeine Macht über die Gemüter dadurch noch nicht aus der Welt, daß man ihn für Illuſion erklärt. Wie die Pſychologie ſich erlauben wird, ruhig ihren Weg weiter zu gehen, ohne darauf zu warten, ob die Phyſiologie etwa den großen Hiatus füllt und die Umſetzung der Nerven- und Gehirnaffektionen in Gedanken verſtändlich macht — ganz ebenſo wird die Religionswiſſenſchaft fortfahren, die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins im menſchlichen Geiſtesleben als gegebene Größen der inneren Erfahrung zu durchforſchen.

Die Methode dieſer Forſchung kann keine andere ſein als die, welche überall bei der Ausmittelung von Thatſachen Anwendung findet, gleichviel, ob dieſe Thatſachen der inneren oder der äußeren Erfahrung angehören. Dieſe Methode iſt mit einem Worte die empiriſche. Es gilt den Thatbeſtand geiſtiger Vorgänge im menſchlichen Seelenleben rein und vollſtändig zu erheben. Es gilt weiter, in dieſen Vorgängen das geiſtige Geſetz aufzuſuchen, das darin zur Erſcheinung kommt. Es gilt endlich, mit der Natur des religiöſen Vorganges überhaupt auch die eigentümliche Art des religiöſen Erkennens zu erforſchen. Nach allen dieſen Seiten hin kann die Theologie ſich durchaus derſelben Methode bedienen, welche in allen Erfahrungswiſſen-

ſchaften in Uebung ſteht. Geſchieht es nicht, ſo trägt nicht die Theologie, ſondern der Unverſtand der Theologen die Schuld. Soweit dieſe Unterſuchungen rein hiſtoriſcher Art ſind, iſt ihr Charakter auch unbeſtritten. Die Leiſtungen der hiſtoriſchen Theologie unſerer Tage reihen den beſten Arbeiten der modernen Geſchichtsforſchung ebenbürtig ſich an. Der gefeierte Vertreter der kirchlichen Geſchichtsſchreibung, in dem dieſe alte Reichsuniverſität ihr gegenwärtiges Haupt, die theologiſche Fakultät ihren ehrwürdigen Senior begrüßt, iſt für dieſe Thatſache ein lebendiger Beweis. Ich erinnere ferner an die ausgebreiteten hiſtoriſch-kritiſchen Arbeiten über die Geſchichte der israelitiſchen Religion, über die Geſchichte des Urchriſtentumes und der neuteſtamentlichen Litteratur, über die Urſprünge des Proteſtantismus, an denen auch dieſe Univerſität in mehr als einem ihrer früheren und gegenwärtigen Glieder ſich rüſtig beteiligt hat.

Weniger bekannt ſind bisher in weiteren Kreiſen die Ergebniſſe der Forſchung über jene pſychologiſchen und erkenntnistheoretiſchen Fragen, welche unmittelbar das Problem, das uns heute beſchäftigt, berühren. Die Geſchichte der religiöſen Vorſtellungswelt ward vor Zeiten wohl als eine Sammlung merkwürdiger Meinungen behandelt, auf die der menſchliche Geiſt unter wechſelnden Kulturverhältniſſen verfallen ſei. Aber ſeit Schleiermacher uns gelehrt hat, im unmittelbaren Selbſtbewußtſein des Frommen den Quellpunkt der religiöſen Vorſtellungen aufzuſuchen, hat auch hier ein unabſehbares weites Gebiet für die wiſſenſchaftliche Forſchung ſich aufgethan. Wir wiſſen heute, daß jede wahrhaft religiöſe Anſchauung unmittelbar zugleich mit einer eigentümlichen Gemütserregung ur-

ſprünglich in der Seele erzeugt wird. Wir wiſſen weiter, daß beide zuſammen der Ausdruck einer eigentümlichen Weiſe ſind, in welcher unſer Gottesbewußtſein mit unſerem unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſich einigt. Wir wiſſen endlich, daß jede wirklich religiöſe Ausſage, auch wo ſie über den Menſchen hinausgehend auf den unendlichen Grund unſeres Geiſteslebens oder auf Gott ſich bezieht, unmittelbar und zunächſt doch nur eine Ausſage des frommen Selbſtbewußtſeins enthält, eine Ausſage über die Art, wie der Menſchengeiſt vom göttlichen Geiſte ſich berührt und getroffen fühlt. So gefaßt, iſt jede religiöſe Ausſage zutreffend und wahr, eine Ausſage über eine wirkliche religiöſe Erfahrung, die erſt dann der Gefahr eines Irrtums unterliegt, ſobald Anſchauung und Gefühl auseinander fliehen, und jene zur Vorſtellung eines überſinnlichen Gegenſtandes ſich verdichtet, dieſes zur Erinnerung einer ſubjektiven Stimmung verblaßt, von welcher das Gemüt bei jener Vorſtellung ergriffen wurde.*)

Auf dieſer Einſicht beruht die Möglichkeit einer Theorie des religiöſen Erkennens, deren Grundzüge ſicher ſtehen, wenn auch die vollſtändige Durchführung noch warten läßt. Die Wichtigkeit einer ſolchen Theorie für die heutige Theologie iſt leicht zu ermeſſen. Sie ſoll der theologiſchen Forſchung dasſelbe leiſten, was die Theorie alles menſchlichen Erkennens überhaupt der philoſophiſchen Forſchung geleiſtet hat. Sie ſoll das Verhältnis der religiöſen Erkenntnis zu aller Erkenntnis überhaupt, die eigentümliche Natur religiöſer Ausſagen im Unterſchiede von theoretiſchen

*) Vgl.: Schleiermacher, Reden über Religion. Erſte Auflage, Seite 50—78, beſonders Seite 71 folg.

Sätzen ermitteln und dadurch uns erſt in den Stand ſetzen, den objektiven Gehalt der religiöſen Ausſagen herauszuläutern.

Der nächſte Erfolg einer durchgeführten religiöſen Erkenntnistheorie wird freilich eine Einbuße an dem vermeintlich geſicherten Beſitzſtande der theologiſchen Lehrüberlieferung ſein. Indem ſie uns zeigt, daß alle dogmatiſchen Sätze ein oft ſehr künſtliches Gemiſch metaphyſiſcher, hiſtoriſcher, moraliſcher und rein religiöſer Ausſagen ſind, wird ſie die Theologen nötigen, mit den letzteren ſich zu beſcheiden, und nicht länger fremdes Gut ſich anzueignen wie einen Raub. Indem ſie weiter die Entſtehung unſerer religiöſen Anſchauungen ſelbſt pſychologiſch und hiſtoriſch unterſucht, wird ſie uns lehren, daß nirgends im rein religiöſen Gebiete objektive Ausſagen von überſinnlichen Dingen ſich antreffen laſſen, die man als gleichwertig mit metaphyſiſchen und hiſtoriſchen Sätzen behandeln könnte; ſondern immer nur innere Anſchauungen von der Wirkſamkeit Gottes in uns, die unmittelbar zugleich mit einer Beſtimmtheit des frommen Gefühles entſtehen. Alle religiöſe Erkenntnis iſt ſonach ſubjektive Erkenntnis, ein unmittelbares Bewußtſein um unſere Wechſelbeziehung mit Gott und erſt mittelbar eine Ausſage über Gottes Offenbarung für uns in unſerer Welt, aber nie und nirgends eine Ausſage über Gottes Weſen an ſich.

Ein ſolches Ergebnis mag die gewöhnliche Theologie mit gründlicher Abneigung gegen dergleichen Unterſuchungen erfüllen. Und dennoch wird die unvermeidliche Einbuße reichlich aufgewogen durch den Gewinn, der hierdurch der echten theologiſchen Wiſſenſchaft erwächſt.

Zunächſt iſt ſchon das ein Gewinn, daß eine ſorgfältige Reviſion unſeres geiſtigen Erbes uns über unſeren wirklichen Beſitzſtand die Augen öffnet. Ein guter Hausvater pflegt ein mäßiges, aber geſichertes Einkommen einem reichen, aber ſtets dem Verluſte ausgeſetzten Vermögen vorzuziehen. Wir wiſſen, wie auf philoſophiſchem Gebiete die verwandten Unterſuchungen Kants über die Bedingungen und Grenzen unſerer Erkenntnis der Ausgangspunkt einer völlig neuen Epoche geworden ſind. Sie zerſtörten die falſche Sicherheit, mit welcher die alte Schulmetaphyſik in ihrem vermeintlich unantaſtbaren Beſitzſtande ſich wiegte und regten gerade dadurch zu jenen unſcheinbaren, aber reſultatreichen, logiſchen, pſychologiſchen und ethiſchen Forſchungen an, deren Fortgang einen neuen Aufſchwung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften verbürgt. Seitdem die neuere Philoſophie von dem ſchwindelnden Ikarusfluge der Hegelſchen Spekulation zu den beſcheidenen, aber gangbaren Pfaden Kants zurückgekehrt iſt, hat ſie freilich darauf verzichtet, alle Dinge im Himmel und auf Erden aus reinen Begriffen konſtruieren zu wollen. Aber ihr wiedergewonnener Reſpekt vor den Realitäten des Lebens hat ihr das Verlorene reichlich durch wirklich geſicherte Ergebniſſe erſetzt.

Aehnliches ſteht auch der Theologie bevor, wenn ſie feſten Fußes den Boden der wirklichen Erfahrung betritt und über Bedingungen und Grenzen einer möglichen Erfahrung auf ihrem Gebiete ſich Rechenſchaft ablegt. Wird auch ihr vermeintes Erbgut dadurch geſchmälert, ſo findet ſie ſchließlich wohl, daß das, was ein echtes Beſtandteil religiöſer Erfahrung ausmacht, ihr durch keinerlei erkenntnistheoretiſche Prüfung

entzogen, vielmehr erſt ſo ihr wahrhaft zum Eigentum erarbeitet wird. Jene inneren Vorgänge und Thatſachen im Menſchengemüte, in denen die eigentümliche Beſtimmtheit chriſtlicher Frömmigkeit ihren feſtgeordneten Ausdruck findet, ſie werden gerade, wenn man ſie ihrer erborgten metaphyſiſchen Hülle entkleidet, in ihrer ewigen geiſtigen Wahrheit erkannt und über die Zufälligkeit lediglich ſubjektiver Vorſtellungen und religiöſer Phantaſiegebilde hinausgehoben.

Auch das kann der theologiſchen Wiſſenſchaft nur zum Vorteil gereichen, wenn ſie es endlich aufgiebt, das Fürwahrhalten einer beſtimmten Summe von äußeren Geſchichtsthatſachen als unerläßliche Vorausſetzung anzuſehen, ohne welche jene innere Thatſachen des frommen Gemütslebens überhaupt nicht zu ſtande kommen könnten. Gewiß hat, wie das geiſtige Leben überhaupt, ſo auch das religiöſe Leben in der Menſchheit ſeine Geſchichte. Aber dieſe Geſchichte iſt eine Geſchichte des Geiſtes, die, ſobald die Zeit der geiſtigen Reife gekommen iſt, ſich immer aufs neue in den Gliedern der geſchichtlichen Gemeinſchaft unter dem Einfluſſe des Gemeingeiſtes wiederholt. Das thatſächliche Hervortreten dieſer geiſtigen Vorgänge — die beſtimmte Art und Weiſe, in welcher ſie ſich vollziehen, das eigentümliche Gepräge der Frömmigkeit in einer beſtimmten religiöſen Gemeinſchaft — dies alles iſt geſchichtlich bedingt. Aber darum bildet das Geſchichtliche als ſolches noch keinen Beſtandteil des Glaubens, wenn anders das Wort Glaube im rein religiöſen Sinne genommen wird. Gegenſtand des religiöſen Glaubens kann nur ein Ewiges, allem Wiſſensſtreite Entnommenes ſein. Alles Geſchichtliche

unterliegt dagegen als ſolches notwendig der hiſtoriſchen Kritik, und ſchon Leſſing hat es nicht gutheißen mögen, ewige Wahrheiten der Religion an den Spinnfaden zufälliger Geſchichtsthatſachen aufzuhängen. Oder um die Worte von Hermann Schultz zu gebrauchen: „Die ewige Religion, welche von keinem Wiſſen etwas zu fürchten haben darf, kann nur die ſein, deren Gegenſtand keinem Wiſſen einen Angriffspunkt bietet". „Auf dem Gebiete des Wiſſens darf niemand eine Anſicht haben, die er nicht auf neue Urkunden oder beſſere Gründe hin zugleich aufzugeben bereit wäre. Auf keine ſolche Anſicht darf er die ewigen Ueberzeugungen gründen, welche ſeines inneren Lebens Entwickelung beſtimmen, welche, wenn ſie ſich verändern, den Wert des Menſchen, ſeinen Frieden, ſeine Stellung, zu ſeinem ewigen Ziele verändern müſſen".*)

Das, was den unmittelbaren Inhalt des Glaubens, und damit den eigentlichen Gegenſtand der Glaubenswiſſenſchaft bildet, iſt alſo ein ewiges, von welchem der Fromme im inneren Leben Erfahrung macht. Es ſtellt ſich ihm dar als eine ewige Geſchichte des Geiſtes, als ein feſtgefügtes Ganzes innerer Vorgänge und Erlebniſſe im Menſchengemüte, das ſich unter beſtimmten Bedingungen immer aufs neue vollzieht, als ein Komplex geiſtiger Thatſachen, von denen der Fromme im unmittelbaren Selbſtbewußtſein Gewißheit erlangt, weil die Stätte, an der ſie geſchehen, ſein eigenes perſönliches Geiſtesleben iſt. Dieſe Vorgänge zu beſchreiben und auf ihr geiſtiges Weſen zurückzuführen, iſt der eigentliche Höhepunkt der theologiſchen Wiſſenſchaft. Sie werden dadurch dem Frommen nicht

*) Hermann Schultz, Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. Frankfurt a. M. 1869, Seite 9, 11.

gewiſſer als vorher, aber die Wiſſenſchaft ſetzt ihn zugleich in den Stand, Verantwortung zu geben von dem Grunde des Glaubens, der in ihm iſt.

Und hier iſt nun auch der Punkt, wo gerade die religiöſe Erfahrung in den Geſamtbereich geiſtiger Erfahrungen ſich eingliedert und damit zugleich der Theologie ihre Stelle im Zuſammenhange der Geiſteswiſſenſchaft ſichert. Die religiöſe Erfahrung bezeichnet ein beſtimmtes Erfahrungsgebiet im menſchlichen Geiſtesleben. In der Beziehung unſeres Selbſtbewußtſeins auf unſer Gottesbewußtſein drückt für den Gläubigen ein reales Verhältnis ſich aus, in welchem der Menſchengeiſt zum göttlichen Geiſte ſteht. Die Realität dieſes Verhältniſſes läßt ſich freilich nicht demonſtrieren. Wer in dem religiöſen Verhältniſſe nur ein ſubjektives Phantaſiegebilde erblickt, der wird natürlich auch dem religiöſen Erfahrungsgebiete keine bleibende Stätte in der menſchlichen Geiſtesgeſchichte einräumen können. Der Realität des religiöſen Verhältniſſes wird der Menſch immer nur in und mit dem Akte der religiöſen Erhebung ſelbſt gewiß.

Ueber die Realität einer Thatſache kann keine noch ſo bündige Argumentation, ſondern nur die Erfahrung entſcheiden. Hier giebts kein anderes Beweisverfahren als den Verſuch und die Induktion. Nicht anders iſt es auch mit der religiöſen Erfahrung. Daß jener Wechſelbeziehung des menſchlichen Selbſtbewußtſeins und des menſchlichen Gottesbewußtſeins, welche das eigentümliche Weſen des religiöſen Bewußtſeins ausmacht, wirklich eine reale Wechſelbeziehung zwiſchen Gott und Menſch, ein reales Verhältnis des göttlichen und des menſchlichen Geiſtes zu Grunde liege, das iſt für den Frommen einfach eine Thatſache

perſönlicher Lebenserfahrung. Dieſe Thatſache kann bezeugt, bekannt, verkündigt, ſie kann aber keinem, der ſie nicht ſelbſt in ſich erlebt, deduziert werden. Die Stätte dieſes Wechſelverhältniſſes iſt das perſönliche Geiſtesleben des Frommen. Sein Zuſtandekommen iſt an den Akt des Glaubens geknüpft, d. h. an den Akt der Erhebung des Menſchengeiſtes über die Welt hinaus zu Gott.

So iſt die Realität des religiöſen Verhältniſſes freilich nur dem Glauben gewiß. Dieſe Gewißheit iſt unmittelbar zugleich mit dem frommen Selbſtbewußtſein geſetzt; ſie bildet einfach einen Beſtandteil desſelben, der ſich bei der Analyſe ſeines Gehaltes von ſelbſt dem Denken ergiebt. Dies iſt die Wahrheit an der oft gehörten Behauptung eines unmittelbaren Gottesbewußtſeins, welches keiner Beweisführung für das Daſein Gottes bedürfe. Ein unmittelbares Gottesbewußtſein in dem Sinne einer angeborenen, jede pſychologiſche und geſchichtliche Vermittelung ausſchließenden Idee exiſtiert natürlich nicht. Aber der Fromme iſt im religiöſen Akte unmittelbar zugleich ſeines Gottes gewiß. Er weiß ſich auf ſeinen Gott perſönlich bezogen. Er wird unmittelbar in ſeinem eigenen Geiſtesleben der in ihm und für ihn ſich bezeugenden Offenbarung Gottes teilhaftig.

Die theologiſche Wiſſenſchaft fragt nach den Geſetzen, vermöge deren der menſchliche Geiſt im religiöſen Akte zu dieſer Gewißheit gelangt. Aber mit dieſer Gewißheit ſelbſt hat ſie als mit einer gegegebenen Größe zu rechnen. Sie unterſucht, wiefern die inneren Antriebe und Nötigungen der Religion im Weſen des menſchlichen Geiſtes begründet ſind, und weiſt in der Entſtehung der religiöſen Anſchauungen und Gefühle, Vorſtellungen und Handlungen das all-

gemeine Geſetz des Geiſtes auf, das auch in dieſen Vorgängen zum Ausdruck kommt. Aber ihren Stoff muß ſie lediglich der religiöſen Erfahrung entnehmen, wie dieſelbe teils als individuelle, teils als gemeinſame Erfahrung ſich darſtellt, und wie die letztere wieder teils in den Urkunden und Denkmälern von dem Urſprunge einer geſchichtlichen Religion, teils in dem bleibendem Typus ihres Glaubenslebens, oder in dem eigentümlichen Geiſte dieſer beſtimmten Gemeinſchaft gegeben iſt.

Mit dieſer Einſicht beantwortet ſich aber auch die Frage nach dem objektiven Gehalte der Vorſtellungen über Gott und ſeine Offenbarung, die aller Religion überhaupt und ſpeziell dem Chriſtentume eigen ſind. Iſt die Religion ein beſtimmtes Erfahrungsgebiet, dem in der Geſchichte des menſchlichen Geiſteslebens ſeine eigene Seele gebührt, ſo werden auch die Ausſagen über Gott und göttliche Dinge, die unmittelbar im religiöſen Bewußtſein enthalten ſind, ganz ebenſogut einen Stoff zur Bereicherung unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe liefern, wie alle anderweiten Ausſagen über geiſtige Wahrnehmungen, auf denen die übrigen Geiſteswiſſenſchaften ſich aufbauen. Der Einwand, daß die Theologie mit dieſen Ausſagen die Grenzen jeder möglichen Erfahrung überſpringe, gilt nur ſolange, als man meint, in ihnen unmittelbar theoretiſche Ausſagen über das Weſen Gottes an ſich und über die überſinnliche Welt zu beſitzen. Bedenkt man aber nur die eigentümliche Natur der religiöſen Erkenntnis, ſo fällt jener Einwand in ſich zuſammen. Denn jene religiöſen Ausſagen, ſofern ſie eben rein religiöſe Ausſagen ſind, halten ſich durchaus innerhalb der Sphäre unſerer wirklichen Erfahrung. Sie ſind

Aussagen über die Art, wie sich das Menschengemüt durch das göttliche Wirken in uns und in unserer Welt, soweit wir mit dieser in Wechselwirkung stehen, berührt und getroffen fühlt. Als solche sind sie aber wirklich auch ein Objekt streng wissenschaftlicher Erkenntnis. Ihr Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung setzt die Realität der religiösen Erfahrung durchaus in keinem anderen Sinne voraus, als irgend welche andere Aussagen über geistige Vorgänge die entsprechenden Erfahrungen auf dem betreffenden Gebiete, z. B. auf dem Gebiete der Aesthetik oder der philosophischen Sittenlehre, voraussetzen.

Ist dies aber zugestanden, so öffnet sich gerade mit dem religiösen Gebiete die Möglichkeit, über den unendlichen Geist und sein Verhältnis zum endlichen Geiste ungleich reichere und konkretere Aussagen zu gewinnen, als dies der abstrakten Metaphysik jemals möglich sein wird. Die Idee des Absoluten, die für die Metaphysik immer ein nur negativ zu bestimmender Grenzbegriff bleibt, gewinnt erst auf Grund der religiösen Thatsachen und Vorgänge ihren lebendigen, positiven Gehalt. Im religiösen Verhältnisse schließt sich der göttliche Geist als Grund, Norm und Ziel alles menschlichen Geisteslebens auf. Er bethätigt im menschlichen Geistesleben selbst seine Realität durch die unendlich reiche Fülle religiöser Erfahrungen, die der persönliche Menschengeist im persönlichen Wechselverkehr mit seinem Gott macht. Hierin liegt übrigens auch der Grund, warum der Gott des religiösen Glaubens notwendig ein persönlicher ist, während das Absolute der Metaphysik über unpersönliche Bestimmungen niemals herauskommt.

Das Wesen des unendlichen Geistes *an sich*

zu begreifen, wird immer vergebene Mühe bleiben. Aber seine Offenbarung im menschlichen Geistesleben liegt im religiösen Sinne als Thatsache vor. Das, was man das Unendliche im Menschen genannt hat, d. h. seine über seine endliche Naturbestimmtheit hinausweisende und hinaustreibende Geistbestimmung, kündigt sich in der Religion als die dem endlichen Menschengeiste eingeborene Nötigung an, über seine Wechselbeziehung mit der endlichen Welt hinaus Gemeinschaft mit dem ewigen geistigen Grunde seines und alles endlichen Daseins zu suchen. Diese Erhebung über die endliche Welt zu Gott, in welcher das Wesen des religiösen Glaubens beruht, liegt schon allen jenen Denkakten zu Grunde, durch welche der Philosoph einen unendlichen Zweck alles endlichen Daseins erweist. So ist alles Philosophieren über das unendliche Sein in seinem letzten subjektiven Grunde ein Glaubensakt. Der letzte objektive Grund der religiösen Erhebung aber kann nichts anderes sein als eine Bethätigung des unendlichen Geistes im endlichen Geiste, durch welche dieser genötigt wird, über den Bereich des der unmittelbaren Erfahrung gegenwärtigen Daseins sich ahnend und glaubend hinauszuheben. So besteht jeder religiöse Akt seinem Wesen nach in einer doppelten Thätigkeit, in einem göttlichen und einem menschlichen Akte im menschlichen Geistesleben, die ungetrennt, aber auch unvermischt, in einem und demselben geistigen Vorgange beisammen sind.*) Indem die sinnliche Vorstellung diese beiden real unterschiedenen Momente als zwei real unterschiedene Vorgänge faßt, von

*) Vgl.: Biedermann, Christliche Dogmatik. Seite 33 folg., 40 folg.

denen der eine den anderen ausſchließt oder von außen begrenzt, ſo erwächſt für ſie die bekannte, auf dieſem Standpunkte ſchlechthin unlösliche Schwierigkeit, göttliche und menſchliche Thätigkeit im Ich, übernatürliche Offenbarung und natürliche pſychologiſche und hiſtoriſche Vermittelung, göttliches Gnadenwirken und menſchliche Freiheit, mit einem Worte, religiöſe Abhängigkeit und ſittliche Selbſtbeſtimmung zuſammenzureimen. In der That liegt hier für die Glaubenswiſſenſchaft das ſchwerſte Problem, das aber einfach mit dem religiöſen Probleme überhaupt zuſammenfällt.

Es kann hier nicht näher gezeigt werden, wie der Gegenſatz aller einander befehdenden theologiſchen Richtungen in der einſeitigen Auffaſſung des religiöſen Vorganges ſeinen Grund hat. Die Gegenſätze des Supernaturalismus, Rationalismus und der modernen Vermittelungstheologie, des Pantheismus, Pelagianismus und Manichäismus beruhen insgeſamt auf jener ſinnlichen Vorſtellung, die bald die göttliche, bald die menſchliche Seite im religiöſen Verhältniſſe auf Koſten der anderen betont, bald einen äußerlichen Ausgleich verſucht, durch welchen beide Seiten zugleich zu kurz kommen.

Statt dieſe Andeutungen weiter zu verfolgen, mag es geſtattet ſein, den religiöſen Vorgang, wie er im Chriſtentume ſich darſtellt, noch mit einigen Strichen zu zeichnen.

Ich ſagte vorhin, der einzige Weg, über die Abſtraktionen und Negationen der Metaphyſik zu konkreten und näheren Ausſagen über Gott und göttliche Dinge zu gelangen, ſei und bleibe der Weg der religiöſen Erfahrung. In dieſer geſtaltet ſich das Verhältnis des unendlichen und des endlichen Geiſtes zu einem perſön-

lichen Wechſelverhältniſſe zwiſchen Gott und dem menſchlichen Ich. Gott offenbart ſich dem Ich als unendliche Macht, unendliche Vernunft und als ſchlechthin vollkommener, heiliger Wille. Indem das endliche Ich in Gott den geiſtigen Grund, die geiſtige Norm und das zweckſetzende Prinzip ſeines eigenen Geiſteslebens erkennt, geht ihm das Bewußtſein der ewigen, vernünftigen und ſittlichen Weltordnung Gottes auf, in die es mit ſeinem Geiſtesleben hineingeſtellt iſt. Indem es weiter im Spiegel dieſer göttlichen Ordnung ſich ſelbſt in ſeinem natürlich-ſinnlichen Daſein beſchaut, erwacht ihm zugleich mit dem Bewußtſein um Gottes Geſetz das Bewußtſein um ſeine dieſem Geſetze widerſprechende Wirklichkeit. Wenn nun in dieſem Widerſpruche lediglich eine angeborene Unvollkommenheit oder Verderbnis unſerer Natur ihren Ausdruck fände, ſo würde Gottes Geſetz ſeine unbedingte Geltung für uns verlieren. Nun weiß ſich aber der Menſch als freies, ſelbſtverantwortliches Subjekt dem Geſetze Gottes gegenüberſtehend und keine Sophiſtik vermag, ihn von des Geſetzes unverbrüchlichem: Du ſollſt! von dieſem kategoriſchen Imperativ zu entbinden. So erkennt ſich der natürliche Menſch im Lichte des Geſetzes immer zugleich als den ſündigen, vom Geſetzte Gottes verurteilten und damit zugleich der Lebensgemeinſchaft mit Gott entfremdeten Menſchen. Von dem ewigen Urquell ſeines Lebens getrennt, mit der ewigen Norm ſeines Wollens im unausgleichbaren Widerſpruch, von dem unendlichen Ziele ſeiner geiſtigen Beſtimmung durch eine unausfüllbare Kluft getrennt, trägt der geſetzliche und ſündige Menſch den Fluch der Verdammlichkeit vor Gottes Angeſicht, der inneren Unſeligkeit und des geiſtlichen Todes. Jeder Verſuch,

aus eigener natürlicher Kraft dem Geſetze Gottes zu genügen, ſcheitert an dem Bewußtſein ſeiner Ohnmacht und Sünde, das auch die beſten Vorſätze und die kräftigſten Antriebe zum Guten begleitet. So wird der Menſch vor die Alternative geſtellt, entweder in der Hölle des Verzweiflungsgefühles zu Grunde zu gehen, oder die Rettung von dannen zu ſuchen, von wo ihm allein der Quell neuen Lebens entſtrömen kann.

Durch dieſe Erfahrungen des inneren Lebens führt das Chriſtentum der Menſchen hindurch. Es ruft ihn zuerſt zur Buße, oder zum Verzicht auf alles eigene Können und Verdienen dem göttlichen Geſetze gegenüber. Daher ſteht an der Schwelle der evangeliſchen Reichsbotſchaft die Bußpredigt. An den bußfertigen Sünder aber ergeht die frohe Botſchaft von der neuen Heils- und Reichsordnung Gottes, die er in der Menſchheit offenbart hat, von Gottes Gnade und Vatergüte, die dem heilsbegierigen Gemüte den Troſt der Verſöhnung und Sündenvergebung entgegenbringt, und von dem neuen Leben aus Gottes Geiſt, das in der Geſchichte erſchienen iſt und in jedem ſich als eine unendliche Kraft Gottes erſchließt, der mit freudiger Zuverſicht allein auf die Gnade Gottes vertraut. So ſchließt ſich an den Bußruf die Glaubenspredigt, die Mahnung, im kindlichen hingebenden Vertrauen es mit dem neuen, göttlich offenbarten Heilswege zu wagen, das dargebotene Heil ſo wie es geboten wird, als eine freie, unverdiente Gabe in Empfang zu nehmen, das ſchuldbewußte, bekümmerte, troſtbedürftige Herz der frohen Botſchaft von der verſöhnenden Liebe und dem Walten des heiligen Geiſtes Gottes zu öffnen. Und wo auf die göttliche

Anrede die menſchliche Antwort im Glauben erfolgt, da wird der Menſch des Friedens und der Verſöhnung ſeines Gottes gewiß. Gottes Geiſt bezeugt ſich in ihm als die erlöſende und verſöhnende Gnadenmacht, die ihn trotz ſeiner Sünde und Schuld ſeiner Kindſchaft bei Gott, der Lebens- und Liebesgemeinſchaft mit dem Vater verſichert; er bezeugt ſich in dem Verſöhnten zugleich als die in ſeinem Inneren ſich erſchließende Gotteskraft, die ihn von der Macht der Sünde und des Todes erlöſt und in ihm möglich macht, was der Menſch unter dem Geſetze und der Sünde niemals aus eigener Kraft zu erfüllen im ſtande war. Mitten in der Endlichkeit iſt der Menſch ſo eins geworden mit dem Unendlichen, trotz ſeiner Sünde und Schuld mit dem heiligen Gotte verſöhnt und der unmittelbaren hilfreichen Gegenwart des Geiſtes Gottes gewiß.

Das iſt das alte und doch ewig neue Evangelium von der verſöhnenden und erlöſenden Gnade, wie es im Chriſtentume offenbart und ſeitdem Millionen Menſchenherzen ein feſter, gewiſſer Troſt und ein nie verſiegender Quell ewigen ſeligen Lebens in Gottes Gemeinſchaft geworden iſt.

Die Wiſſenſchaft hat zu zeigen, wie erſt in dieſem Evangelium ſich die Idee der vollkommenen Religion wahrhaft vollendet. Sie hat weiter zu zeigen, wie die in dieſem Evangelium geoffenbarte Heils- und Reichsordnung Gottes nur die höchſte Steigerung ſeiner ſittlichen Weltordnung iſt, wie erſt unter der Bedingung von Buße und Glauben die Lebens- und Liebesgemeinſchaft mit Gott und das Leben in Gottes Geiſt, in welchem ſich die geiſtige Beſtimmung des Menſchen vollendet, gewonnen werden kann. Sie

hat auch die eigentümlichen Vorgänge der chriſtlichen Erfahrung, die wunderbare Geſchichte, wie aus dem natürlichen ſündigen Menſchen ein Gotteskind wird, auf ihr ewiges Geſetz im Weſen des Geiſtes zurückzuführen. Sie ſucht ferner das Chriſtentum geſchichtlich zu verſtehen und ſeine Stelle in der Geſamtentwickelung der Menſchheit zu bezeichnen. Sie muß eben damit das allgemeine Religiöſe zur Baſis nehmen. Hierdurch iſt freilich der Bruch geſchehen mit der entgegengeſetzten Betrachtungsweiſe, als ſei die Gottesoffenbarung im Chriſtentume eine ſchlechthin übernatürliche Belehrung über überſinnliche Gegenſtände. Für dieſen Standpunkt iſt die pſychologiſche und hiſtoriſche Analyſe einfach eine Verleugnung der chriſtlichen Wahrheit. Und doch iſt dies in unſerer Zeit gerade die einzige Apologie des Chriſtentumes, die dieſen Namen verdient. Denn was nicht aus dem Weſen der Sache ſelbſt erwieſen werden kann, bleibt in den Augen der Wiſſenſchaft eine ungerechtfertigte Zumutung.

Es iſt wahr, die ſupernaturaliſtiſche Anſicht vom Chriſtentume iſt die urſprüngliche geweſen. Wer alſo die Urgeſtalt des bibliſchen Chriſtentumes mit dem reinen Weſen desſelben identifiziert, der muß in jenen religionswiſſenſchaftlichen Forſchungen ein Attentat auf den chriſtlichen Glauben ſehen. Aber „wenn das Chriſtentum fortfahren kann, die Religion auch einer gebildeten, raſtlos arbeitenden und forſchenden Welt zu ſein — wenn es iſt, was der Chriſt glaubt, die ewige Religion, dann kann es ſeinem Weſen nach nicht verflochten ſein in eine Zeitbildung und in Zeitverhältniſſe, welche als ſolche wandelbar ſein müſſen und vergänglich“.*)

*) Hermann Schultz, a. a. O. Seite 8.

Gewiß, das Chriſtentum iſt eine geſchichtliche Religion und als ſolche nur aus den Quellen erkennbar. Aber dieſe Quellen wollen einmal mit dem Auge des Geſchichtsforſchers geprüft ſein; denn als geſchichtliche Dokumente tragen ſie eine zeitlich und volkstümlich bedingte Geſtalt. Sie wollen weiter nicht wie Orakelbücher geleſen ſein, ſondern wie menſchliche Schriften, in denen der Geiſt der vollkommenen Religion ſeinen klaſſiſchen, aber echt menſchlichen Ausdruck gefunden hat. Die Menſchlichkeiten in ihnen mit unfehlbarem Anſehen bekleiden, mag in der unfehlbaren Papſtkirche in der Ordnung ſein; in der evangeliſchen Kirche iſt es ein Abfall vom proteſtantiſchen Grundprinzipe, das nur an Gottes ewige Heilswahrheit, nicht aber an ihre menſchliche Auffaſſung und Darſtellung uns binden will. Gerade die moderne Gläubigkeit mit ihrer Bibelvergötterung hat dem religiöſen Anſehen der heiligen Schriften ſchwerere Wunden geſchlagen als die feindſeligſte Bibelkritik.

Die einzigartige Bedeutung der bibliſchen Schriften beruht in ihrem religiöſen und ſittlichen Gehalte. Ihre Lehren und Vorbilder werden bleibende Geltung behaupten, ſofern ſie den Weg des ewigen Lebens uns weiſen, den Weg, auf dem aus den alten Menſchen ein neuer Menſch, aus dem ſündigen, gottentfremdeten und unſeligen Menſchen ein vom Geiſte des Vaters getriebenes, ſeliges, fröhliches Gotteskind wird. Sie werden unſerem Glauben und Leben bleibend zur Norm dienen, ſofern ſie uns hinführen zu dem, in welchem die Gnade des himmliſchen Vaters und das vollendete religiös ſittliche Leben in der Liebesgemeinſchaft mit Gott uns thatſächlich offenbart iſt.

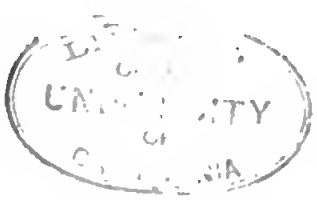
Sofern die Theologie dem praktiſchen Leben dient,

wird ſie ſich nimmer begnügen können, das ewige geiſtige Weſen des Chriſtentumes, abgeſehen von ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung, zu erforſchen. Sie muß Antwort geben auf die Frage, wo denn der lebendige Brunnquell des ewigen göttlichen Lebens fließt, das uns in allen Geſtalt gewinnen will. Zu dem Ende ſucht ſie in der Schrift, als der urſprünglichen Kunde von der geſchichtlichen Erſcheinung des chriſtlichen Heils. Und an der Hand der Schrift muß ſie Chriſtum treiben als den, der uns von Gott zum perſönlichen Erlöſer geſetzt iſt. Das Evangelium von der Gnade Gottes, das Jeſus ſelber gepredigt hat, hängt unzertrennlich zuſammen mit dem Evangelium von Jeſus, dem Chriſt, als der Thatoffenbarung der verſöhnenden und erlöſenden Gnade des Vaters. Man kann das allgemeine geiſtige Weſen des Chriſtentumes wohl auch ohne Bezugnahme auf den hiſtoriſchen Chriſtus beſchreiben; doch eine Lebensmacht in der Gemeinde iſt dieſes Chriſtentum nur durch den, von dem es den Namen trägt. Denn in ihm erſt iſt volle lebenſpendende Wirklichkeit, was in dem geiſtigen Weſen der vollkommenen Religion an ſich ewig begründet iſt. Er hat das Evangelium von der Heils- und Gnadenordnung des göttlichen Reiches, das verſöhnende und erlöſende Wort Gottes verkündet; er hat zugleich, was das Größere iſt, dieſes Evangelium durch Leben und Sterben als eine Kraft Gottes bewährt, und dadurch eine große göttliche Gewißheit und ein neues göttliches Leben in allen gewirkt, die ſeiner Mahnung zu Buße und Glauben ein williges Ohr leihen. Was an ſich in der ewigen Heilsordnung Gottes begründet iſt, es iſt ſomit durch den geſchichtlichen Erlöſer voll offenbart und zu einer geſchicht-

lichen Macht in der Menschheit geworden. Und darum wird dieser Christus, wie er der Wendepunkt der Zeiten geworden ist, so auch der persönliche Quellpunkt unseres Heilsglaubens bleiben, wie gestern so heute und fort und fort derselbe in Ewigkeit. Ein lebendiges, freudiges, unverhohlenes Bekenntnis zu diesem Christus ist wohl verträglich mit der freiesten Wissenschaft. Daß wir in ihm die Erlösung und Gottesgemeinschaft thatsächlich zu eigen haben, ist gemeinsamer Christenglaube, weil es gemeinsame Christenerfahrung ist. Wie und wiefern wir sie in ihm haben, das ist eine Frage der Wissenschaft, und diese hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Antworten hierauf gegeben.

Es ist neuerdings Mode geworden, jede Abweichung von der sogenannten bekenntnismäßigen Antwort des Abfalls vom evangelischen Glauben, ja von dem Christentume überhaupt zu zeihen. Wer Christi Kreuz nicht mit den jüdischen und heidnischen Flittern der alten Konzilien behängt, der wird ein Feind des Kreuzes Christi gescholten. Es ist dies vielleicht eine größere Schmach, die um der Liebe Christi willen getragen werden muß, als jene, von der die sogenannten Bekenntnistreuen so großes Geräusch machen. Die Schmach, die jene trifft, ist leicht zu verschmerzen; denn sie bringt fette Pfründen, Herrschaft und Macht in der Kirche ein; die Schmach, mit der man heute die Männer des freien Protestantismus überhäuft, ist in dem größten Teile von Deutschland mit Zurücksetzungen und Kränkungen aller Art, zuweilen mit dem Verluste aller äußeren Lebensgüter verbunden. Die Zeit wird kommen, wo die freie protestantische Wissenschaft als eine der festesten Stützen des neuen deutschen Reiches

wieder zu Ehren gelangt. Dann werden vielleicht manche, die heute jede Gemeinſchaft mit uns verleugnen, ihre Ueberzeugung wechſeln wie ein Gewand. Aber mag bis dahin auch noch manches Waſſer zum Meere laufen, ihr kirchliches Recht wird die freie Theologie trotz aller Verdächtigungen mannhaft behaupten. Denn auch wo ſie niederreißt und zerſtört, iſt ihr Abſehen aufs Bauen gerichtet. Mitarbeiten will ſie mit den Gaben, die ihr Gott verliehen, an dem Aufbau der Gemeinde auf dem einigen Grund Jeſus Chriſtus. Tüchtig machen will ſie die künftigen Geiſtlichen zum Kirchendienſt, daß ſie in dieſer großen Zeit das alte Evangelium von der Verſöhnung in neuen Zungen verkündigen können, nicht als Knechte eines heiligen Buchſtabens, ſondern als Freie, nicht in ängſtlicher Gebundenheit unter arme und dürftige Satzungen, ſondern mit friſchem, fröhlichem, wahrhaftig vom Geiſte Gottes getriebenen Geiſte. In dieſem Sinne war die Jenaiſche Theologie ſtets poſitiv und wirds mit Gottes Hilfe auch ferner bleiben. In dieſem Sinne gedenke auch ich mit meinen geringen Kräften zu wirken und damit den großen und edlen Vorbildern nachzueifern, welche die Geſchichte dieſer Univerſität mir vor Augen ſtellt. Der Herr der Kirche aber gebe ſeinen Segen dazu!



Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9
und Braunschweig.

Lehrbuch

der

evangelisch-protestantischen Dogmatik

von

† D. **Richard Adelbert Lipsius.**

Dritte bedeutend umgearbeitete Auflage.

Mit einem Verzeichnis der litterarischen Veröffentlichungen des Verfassers.

1893. 904 S. Gr. 8. Preis Mk. 12,80.

Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre

im Umrisse dargestellt

von

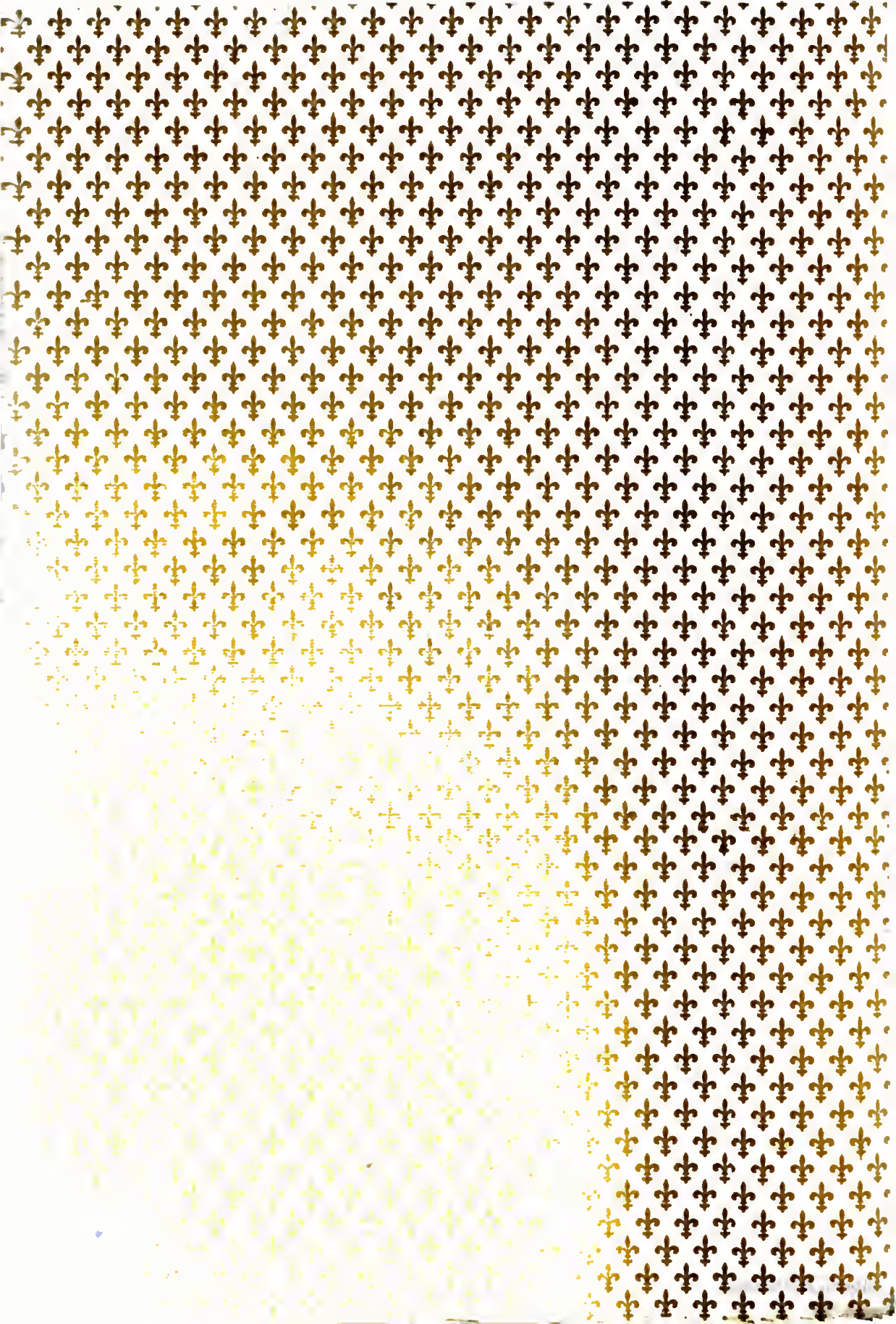
† D. **Richard Adelbert Lipsius.**

2. Aufl. 1891. (V, 40 S.) Gr. 8°.

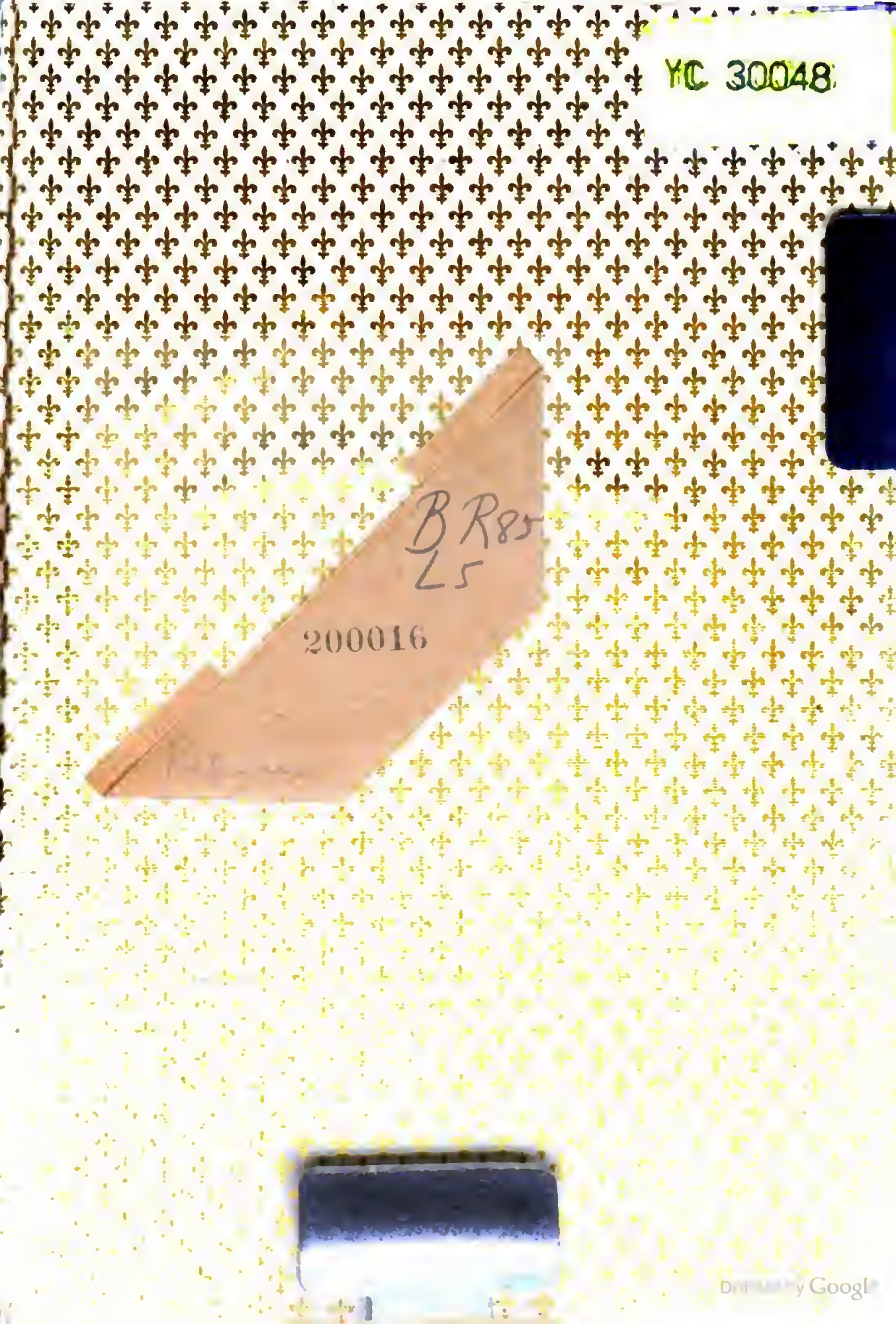
Preis 1 Mark.

Deutsche Litteraturzeitung: „Wir empfehlen diese ebenso klar und verständlich geschriebene als anregende Dogmatik in nuce der theologischen Leserwelt zur Orientierung und zum Studium aufs beste".

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA



YC 30048



Digitized by Google